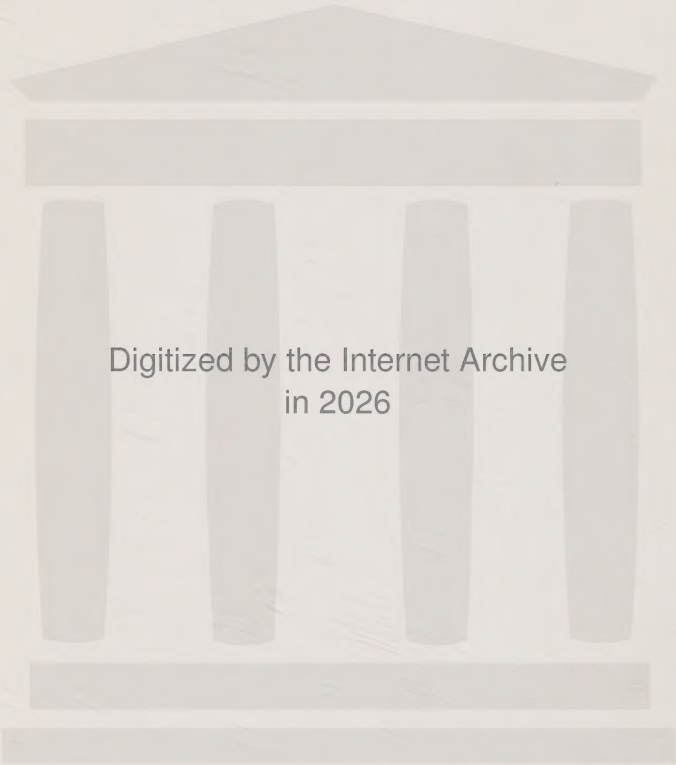
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/derkanonderbibli0000dral

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ARTHUR ALLGEIER UND DR. ENGELBERT KREBS
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT
ZU FREIBURG IM BREISGAU

DREIUNDDREISSIGSTES HEFT

DER KANON DER BIBLISCHEN BÜCHER UND DAS KONZIL VON TRIENT

FREIBURG IM BREISGAU 1929
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

DER KANON DER BIBLISCHEN BÜCHER UND DAS KONZIL VON TRIENT

EINE QUELLENMÄSSIGE DARSTELLUNG

VON DR. ALBERT MAICHLE
PROFESSOR AM GYMNASIUM IN BADEN-BADEN

FREIBURG IM BREISGAU 1929
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

BT
10
F7
v.33

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 16 Aprilis 1929

Dr. **Sester**, Vic. Gen.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg im Breisgau.

VORWORT

Die monumentalen Publikationen der Görres-Gesellschaft über das Tridentinum sind nicht zuletzt auch für die Bibelwissenschaft von besonderer Bedeutung geworden.

Sie waren grundlegend für die meisterhafte Studie Amanns über die „Vulgata Sixtina". Bald darauf konnte ich, größtenteils unter Benützung desselben Quellenmaterials, die Entstehungsgeschichte des Dekretes „De editione et usu sacrorum librorum" vorlegen. Eine weitere Studie über das Dekret „De lectoribus et praedicatoribus sacrae scripturae" wird voraussichtlich bald folgen.

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit der Entstehung des Kanondekretes, das aus zweimonatigen Konzilsdebatten und Beratungen herausgewachsen ist und am 8. April 1546 publiziert wurde. Da der Hauptnachdruck auf das geschichtliche Werden genannten Dekretes gelegt sein möchte, so wurde der vortridentinische Stand der Kanonfrage nicht eingehender untersucht, sondern nur in dem Umfange herangezogen, als es für das Verständnis des Ganzen notwendig erschien. Immerhin hoffen wir damit die biblische Lage zur Zeit des Tridentinums, wenn auch nur umrißweise, so gestreift zu haben, daß dadurch das Kanondekret seine besondere Beleuchtung und sachliche Rechtfertigung erfährt.

Es lag nahe, den geschichtlichen Teil unseres Dekretes durch eine Betrachtung über seine Bedeutung zu ergänzen und zu vertiefen; insbesondere das Kanondekret und das Dekret „De editione et usu sacrorum librorum" nach ihrer Tragweite miteinander zu vergleichen. Darüber hoffen wir uns andern Orts äußern zu können.

Die Anlage der Arbeit war durch die Art der Quellenüberlieferung mehr oder weniger festgelegt; denn nur auf diesem Wege ließ sich die chronologische und die Sachfrage miteinander verbinden. Dabei sind die Konzilsdebatten mit ihrer teilweise dramatischen Bewegung absichtlich eingehend geschildert, um einen lebendigen Einblick in das Werden und Wachsen der Dinge zu bekommen.

Durch das große Entgegenkommen von Herrn Dr. V. Schweitzer und des Herderschen Verlages konnte ich verschiedene, noch ungedruckte Traktate, die als Band XII des „Concilium Tridentinum“ erscheinen werden, benützen, die mir äußerst wertvoll waren. Da sie nicht direkt mit dem Werdegang des Dekretes zusammenhängen, aber eine wertvolle Ergänzung für einzelne Fragen und Persönlichkeiten sind, sind deren leitende Gedanken als Zweiter Teil beigefügt. Herrn Dr. Schweitzer wie auch dem Herderschen Verlage sei für die gütige Überlassung des Quellenmaterials herzlicher Dank gesagt.

Ebenso sei der Pflicht des Dankes nicht vergessen gegenüber den Herausgebern der „Freiburger Theologischen Studien“, besonders Herrn Prof. Allgeier für seine wertvollen Winke, sowie den Bibliothekverwaltungen von Freiburg und Tübingen, die jedem Wunsche bereitwillig entgegenkamen.

Die eingangs genau angeführte Literatur ist im Laufe der Darstellung nur abgekürzt wiedergegeben.

Baden-Baden, 25. April 1929.

Der Verfasser.

INHALT

Seite

Verzeichnis der benützten Quellen und der Literatur IX

Einleitung.

Neue Problemstellung über die Entstehung des biblischen Kanons bei Humanisten und Reformatoren.

Vorbemerkung 1
§ 1. Erasmus und Cajetan 2
§ 2. Luther und Zwingli 5

Erster Teil.

Der äußere Verlauf der Verhandlungen über den Kanon auf dem Konzil zu Trient.

§ 1. Zur Einführung 9
§ 2. Aufrollung der Kanonfrage 11
§ 3. Art und Weise der Annahme des Kanons 14
§ 4. Der Modus recipiendi vor dem Plenum 19
§ 5. Endgültiger Beschluß für einfache Annahme des Florentinischen Kanons 22
§ 6. Die Tradition im Zusammenhang mit der Kanonfrage 25
§ 7. Vertiefung des Traditionsproblems 30
§ 8. Endgültiger Beschluß über gleichzeitige Annahme von Schrift und Tradition. Wahl der Kommission 33
§ 9. Vorlage und Prüfung des Dekrets in den Partikularversammlungen 41
§ 10. Das Dekret vor dem Plenum 49
§ 11. Die vierzehn strittigen Punkte 53
§ 12. Vorlage des zweiten Entwurfes 59
§ 13. Debatte über den dritten Entwurf 64
§ 14. Publikation des Dekretes 69

Zweiter Teil.

Die sachliche Beratung einzelner Gegenstände.

Vorbemerkung 77
I. Traktat. Verteidigung des herkömmlichen Kanons durch Johannes Calvus 78
II. Traktat. Abhandlung Seripandos über die Unterscheidung der biblischen Bücher in solche kanonischen und erbaulichen Charakters . . 84
III. Traktat. Apologie des Hebräerbriefes von Alfons de Castro gegen Cajetan und Luther 92
IV. Traktat. Das Traditionsproblem nach Seripando 99
V. Traktat. Über die kirchlichen Traditionen 102

Verzeichnis der benützten Quellen und der Literatur.

Acta genuina Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio IV et Pio IV PP. MM. Tom. I, ed. Aug. Theiner, Zagrabiae 1874.

Amann, F., Die Vulgata Sixtina von 1590. Freiburg 1912.

Batiffol, P., La Vaticane de Paul III à Paul V. Paris 1890.

Berger, S., Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge. Paris 1893.

—La Bible au XVI^e siècle. Paris 1879.

Bludau, A., Die beiden Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner. (BST. VII, 5.) Freiburg 1902.

Brischar, J. N., Beurteilung der Kontroversen in der Geschichte des Trienter Konzils. Tübingen 1844.

Bundschuh, F. Al., Die Überlieferung des alttestamentlichen Kanons bei den Schriftstellern der abendländischen Kirche von Hieronymus bis zum Konzil von Trient. Freiburg 1919 (theol. Dissertation, Maschinenschriftexemplar der Univ.-Bibl. Freiburg i. Br.).

Chemnicii, M., Examen Concilii Tridentini. Genf 1634.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova Collectio, edidit Societas Goerresiana. Tom. I: Diariorum pars I. ed. Merkle, Freiburg 1901; tom. V. Actorum pars II, ed. Ehses, 1911; tom. X: Epistularum pars I, ed. G. Buschbell, 1906.

Cornely, R., Historica et critica introductio in T. V. libros sacros. Vol. I: Introductio Gen. (C. S. S. I, 1, 1.) Paris 1855; 2. Aufl. 1894.

Dausch, Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. (Bibl. Zeitfragen I, 5.) Münster 1921.

Déjob, Ch., De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques. Paris 1884.

Döllinger, J. v., Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient. I. Abteilung. Nördlingen 1876.

Echard, St., und Quétif, J., Scriptores Ordinis Praedicatorum. Paris 1719.

Ehses, Steph., Berichte vom Konzil von Trient aus dem Jahre 1546. (RQ. XIX, 2 [1905] 177—189.)

—Eine Denkschrift aus dem Jahre 1530 über Berufung eines allgemeinen Konzils. (RQ. VIII [1894] 473—497.)

—Hat Paolo Sarpi für die Geschichte des Konzils von Trient aus Quellen geschöpft, die jetzt nicht mehr fließen? (HJG. XXVI, 1 [1905] 299—313.)

—Korrespondenz des Kardinals Cervino mit Wilhelm Sirlet. (RQ. XI [1897] 595.)

Erasmus, Desid., In Novum Testamentum annotationes. Basel 1542.

Falk, F., Die Bibel am Ausgang des Mittelalters. Köln 1905.

Galante, A., Kulturgeschichtliche Bilder aus der Trienter Konzilszeit. Innsbruck 1911.

Gregory, C. R., Textkritik des Neuen Testaments. I—II. Leipzig 1902.

Hardouin, J., Conciliorum Collectio regia maxima, seu Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum gr. et lat. (Tom. IX, Paris 1715.)

Hefele, J. v., Konziliengeschichte. 2. Aufl. Bd. I—IV, Freiburg 1873—1879.

Hefner, J., Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekrets. Paderborn 1909.

— Voten vom Trienter Konzil. Würzburg 1912.

Hilgenfeld, A., Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung. Halle 1863.

Holtzmann, H. J., Kanon und Tradition. Beitrag zur neuen Dogmengeschichte und Symbolik. Ludwigsburg 1859.

Holzhey, K., Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters. München 1895.

Kaulen, F., Geschichte der Vulgata. Mainz 1868.

Kirchliches Handlexikon, hrsg. von Buchberger. München (jetzt Freiburg) 1907—1912.

Kropatschek, F., Das Schriftprinzip der luth. Kirche; geschichtliche und dogmatische Untersuchungen. I. Bd., Leipzig 1904.

Kunze, J., Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche. Leipzig 1899.

Labbe, Ph., Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta. Tom. IX, Paris 1662.

Laemmer, H., Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationsalters aus den Quellen dargestellt. Berlin 1858.

Lauchert, F., Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Freiburg 1912.

Leipoldt, J., Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erster Teil Leipzig 1907. Zweiter Teil 1908.

Maichle, A., Das Dekret „De editione et usu sacrorum librorum". Seine Entstehung und Erklärung. Freiburg 1914.

Mansi, G. D., Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio. Tom. II, III, VIII, XI. Florenz und Venedig 1759—1798.

Maurenbrecher, W., Tridenter Konzil. (Hist. Taschenbuch, 6. Folge, 7. Jahrg.) Leipzig 1888.

Monumenta Tridentina I. Beiträge zur Geschichte des Konzils von Trient 1546—1547, begonnen von Aug. v. Druffel, fortgesetzt von K. Brandi. München 1899.

N. N. Die Geschäftsordnung des Konzils von Trient. Wien 1871.

Pallavicini, Sforza, Vera Concilii Tridentini Historia. I. Antwerpen 1670.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig 1896—1908.

Reuß, E., Die Geschichte der heiligen Schriften. Braunschweig. Altes Testament, 2. Aufl. 1890; Neues Testament, 6. Aufl. 1887.

Schade, L., Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus. (BST. 15. Band.) Freiburg 1910.

Schäfer-Meinertz, M., Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. Paderborn 1921.

Scheel, O., Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. Tübingen 1902.

Seeberg, R., Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient. (Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben, 10. Jahrg. 1889, 546—589; 604—616; 643—700.)

Thomas, J., La Vulgate et le concile de Trente. (Mélanges d'histoire et de littérature religieuse.) Paris 1899.

Vogels, H. J., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. Münster 1925.

— Handbuch der neutestamentlichen Textkritik. Münster 1923.

Wadding, L., Scriptores Ordinis Minorum. Rom 1850.

Zahn, Th., Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 2. Aufl. Leipzig 1904.

— Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I u. II. Erlangen und Leipzig 1888—1892.

Abkürzungen.

BST. = Biblische Studien.
HJG. = Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
KL. = Wetzer und Weltes Kirchenlexikon.
RQ. = Römische Quartalschrift.
REP. = Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
KHL. = Kirchliches Handlexikon.
Con. Trid. = Concilium Tridentinum.

EINLEITUNG.

Neue Problemstellung über die Entstehung des biblischen Kanons bei Humanisten und Reformatoren.

Vorbemerkung.

Jede kirchliche Entscheidung hat neben ihrer prinzipiellen Bedeutung auch eine zeitgeschichtliche. Darunter haben wir die besondern Verhältnisse, das geistige Milieu, zu verstehen, das zu einer autoritativen Maßnahme Veranlassung gab oder dazu drängte.

Wenn diese Studie dem Entwicklungsgange des tridentinischen Kanondekretes nachzugehen versucht, das am 8. April 1546 publiziert wurde, so möchten wir eingangs zunächst eben jene Verhältnisse aufzeigen, aus denen genanntes Dekret herausgewachsen ist.

Die treibende Kraft aber für die konziliare Entscheidung war der Stand der Bibelfrage, besonders der Kanonfrage im 16. Jahrhundert.

Natürlich kann es sich in diesem Rahmen nicht darum handeln, den Dingen erschöpfend nachzugehen, sondern es sollen nur die großen Linien skizziert werden, um einen orientierenden Standpunkt zu gewinnen.

Der biblische Kanon, der in seiner traditionellen Stabilität durch das Florentinum sanktioniert worden war, hatte in dem bewegten 16. Jahrhundert eine zweifache Erschütterung erfahren.

Die eine ging aus von einer Bibelkritik, die im Humanismus verwurzelt war oder doch in seine bedenkliche Nähe rückte[1], die andere von der Reformation.

Beide Wege und Methoden waren verschieden, führten aber zu gleichen oder doch ähnlichen Ergebnissen, die im Widerspruch

[1] Über die Zusammenhänge mit dem Humanismus vgl. G. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus (Tübingen 1907), besonders S. 10 ff. — Ebenso von demselben: Die Anfänge des Humanismus in Tübingen, I (Württ. Vierteljahrheft für Landesgeschichte, neue Folge 15, 1906) S. 322 ff.

standen zu dem überlieferten Denken und Glauben der Kirche. Man suchte mit mehr oder weniger Schärfe innerhalb und außerhalb der Kirche die Echtheit einzelner biblischer Bücher zu bezweifeln oder zu beanstanden.

Die Kritik in diesem Sinne innerhalb der Kirche ist verknüpft mit dem Namen eines Erasmus und Cajetan, auf die man, wie wir sehen werden, während der Konzilsverhandlungen öfters zu sprechen kam.

§ 1. Erasmus und Cajetan.

1. Erasmus[2]. Am schärfsten hat sich die Bibelkritik des gefeierten Humanisten dem Neuen Testament gegenüber gezeigt, die bekanntlich niedergelegt ist in den Annotationen zu seinem Neuen Testamente (1516).

Aus textlichen Erwägungen heraus ist nach Erasmus der Schluß des Markusevangeliums (Mark. 16, 9 ff.), die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh. 7, 53 bis 8, 11) und das Comma Iohanneum (1 Joh. 5, 7 ff.) unecht[3].

Außerdem ist er in seinem Urteil, in dem er sich zumeist auf Hieronymus beruft, bei sieben neutestamentlichen Schriften zu Resultaten gekommen, die im Widerspruch stehen mit der üblichen Auffassung der Kirche.

a) Hebräerbrief. Wenn Erasmus auch im Hebräer paulinischen Geist verspürt, so kann für ihn aus äußern und innern Gründen Paulus als Verfasser nicht in Betracht kommen. Diese Ansicht wird vor allem darauf gestützt, daß zu Hieronymus' Zeiten der Brief noch keine allgemeine Aufnahme in der Kirche gefunden habe. Sodann fehlt dem Schreiben das spezifisch paulinische Kolorit. Schließlich glaubt Erasmus, daß der Hebräerbrief (6, 4 ff. und 10, 26) sogar der Ketzerei Vorschub leiste. Daher möchte er eher in Klemens Romanus den Verfasser suchen, auf keinen Fall in dem hl. Paulus[4].

b) Jakobusbrief. Mehr Zurückhaltung hat sich Erasmus dem Jakobusbrief gegenüber auferlegt. Aber bei aller Hochachtung erscheint es ihm doch bedenklich, daß in dem Schreiben, das dem Bischof Jakobus zugeschrieben wird, keine Hebräismen sich finden,

---

[2] Zum Gesamtbild über die Auffassung des Erasmus vgl. Hermelink, Die relig. Reformbestrebungen.

[3] Vgl. Leipoldt, Neutestamentlicher Kanon II 14.

[4] Ebd. S. 15.

was man doch erwarten müßte, wenn Jakobus als Verfasser in Frage kommen könnte[5]. Außerdem, so meint er, fehle ihm die Majestät eines apostolischen Handschreibens[6].

c) 2. Petrusbrief. Hier ist die Reserve noch größer. Die persönliche Meinung tritt ziemlich in den Hintergrund. Es wird lediglich hingewiesen auf die stilistische Verschiedenheit von Petr. 1 und 2 und darauf, daß der Brief in der alten Kirche umstritten gewesen sei. Einmal wird sogar die Möglichkeit einer Fälschung angedeutet[7].

d) 2. und 3. Johannesbrief. Im Anschluß an seinen Hauptgewährsmann wird mit Sicherheit behauptet, daß beide Briefe dem Presbyter Johannes zuzuschreiben seien[8].

e) Apokalypse. Ganz ausführlich beschäftigt sich Erasmus mit der Verfasserschaft der Geheimen Offenbarung, ohne jedoch klar und bestimmt seine eigene Ansicht zu verraten.

Abgesehen von den stilistischen Differenzen zwischen dem Evangelium des hl. Johannes und dieser Schrift, erscheint es ihm beachtenswert, daß zu Hieronymus' Zeiten die orientalische Kirche sie nicht kennt. Belastend für die johanneische Autorschaft erscheint es ihm, daß entgegen der Gepflogenheit des Apostels in dieser prophetischen Schrift das eigene Ich so stark im Vordergrund stehe.

Schwankend in seinem Urteil, möchte er die Apokalypse bald dem Cerinth zuschreiben, bald schreckt er wieder davor zurück[9].

Aber die kritischen Ansichten des Erasmus bleiben nicht stabil. Er weiß sein Urteil abzuschwächen, je nachdem die Umstände es erheischen. Etwas modifiziert hat er seine Ansicht infolge seines Kampfes mit Lefèvre d'Etaples. Noch zurückhaltender wird er nach Luthers Auftreten, so daß er sogar das Comma Iohanneum in der dritten Auflage seines Neuen Testaments (1522) wieder rehabilitiert[10].

Als 1527 die Pariser theologische Fakultät gegen ihn vorging, suchte er sich geschickt durch eine spitzfindige Ausflucht zu schützen. Ihr zufolge hielt er im Prinzip an dem übernatürlichen Charakter

---

[5] S. Berger, La Bible au XVI[e] siècle, S. 66.

[6] „Nec enim referre videtur, usquequaque maiestatem illam et gravitatem apostolicam" (Ad Iacob. V 20), nach Berger S. 66.

[7] Vgl. Leipoldt S. 15; besonders S. 16, Anm. 1.

[8] „Ceterum duas posteriores Ioannis presbyter scripsit, non Ioannes apostolus" (nach Berger S. 67, Anm. 4).

[9] Berger S. 69, Anm. 1. [10] Siehe Leipoldt S. 26.

der biblischen Bücher fest, ohne jedoch seine kritischen Bemerkungen bezüglich der Autorschaft zu verleugnen[11].

Im übrigen versichert er immer wieder, dem Urteil der Kirche sich unterwerfen zu wollen[12].

Zusammenfassend kann über die Entwicklung der Bibelkritik des Erasmus mit Leipoldt gesagt werden, daß er anfangs ziemlich freimütig sich äußert über manche biblischen Bücher, dabei zugleich darauf bedacht ist, den Eindruck seiner Bemerkungen etwas abzuschwächen. Später aber, als die Folgen seiner freien Kritik sich zeigten, wird er reservierter in seinem Urteil[13].

Daß aber die Stellung des Humanisten dem Ansehen der biblischen Bücher schaden mußte, geht aus dem Kampfe seiner zeitgenössischen Gegner hervor, die bemüht waren, die Autorität der umstrittenen Bücher zu retten[14].

Von Erasmus' Stellung zum Alten Testament, die übrigens der zum Neuen ähnlich ist, sei, da sie weniger wichtig ist. Abstand genommen[15].

2. Cajetan. Dieser nimmt die Kritik des Erasmus auf und gelangt als Anhänger der „via antiqua" zu ähnlichen Ergebnissen, geht sogar in manchen Punkten über ihn hinaus[16].

Seine Stellung zum alttestamentlichen Kanon ergibt sich aus dem Lobe, das er Hieronymus zollt, der eine Scheidung der Bücher in kanonische und nichtkanonische vorgenommen habe[17].

Ja, er mahnt sogar, im Vertrauen zu dieser Unterscheidung sich nicht beirren zu lassen, selbst wenn Konzilien oder Kirchenlehrer eine andere Auffassung vertreten.

---

[11] Berger S. 65; ebenso Leipoldt S. 28.

[12] „Sed haec praeter rem mihi dicuntur, cum profitear me de titulis quoque credere, quod credit universalis ecclesia, cuius auctoritati facile meum sensum submitto, non his tantum, sed in omnibus quoque ceteris" (nach Leipoldt S. 29, Anm. 4). Ebenso vgl. eine andere Stelle ebenda S. 29.

[13] Leipoldt ebd.

[14] Bekanntlich wurde Erasmus unter andern bekämpft von Ambrosius Catharinus und von Alfons de Castro. Vgl. Leipoldt S. 31, Zusatz 1.

[15] Vgl. dazu die Bemerkungen ebd. S. 28, Anm. 2.

[16] Der Humanismus und die „via antiqua" der Theologie des 16. Jahrh. im Gegensatz zur occamistischen Theologie (via moderna) wußten sich eins in ihrem Ziele: „De terminis non curamus, nos imus ad res." Näheres bei Leipoldt S. 33 ff.

[17] Näheres hierüber siehe bei Bundschuh, Alttest. Kanon S. 55.

Doch sucht er wieder sein Urteil über die deuterokanonischen Bücher mit der Bemerkung abzuschwächen, wenn sie auch nicht im eigentlichen Sinne kanonisch seien, so seien sie doch als richtunggebend für die Erbauung in den Kanon der Bibel aufgenommen[18].

Die neutestamentliche Kritik bewegt sich in ähnlichen Bahnen wie die des Erasmus, geht teilweise wieder sogar weit über sie hinaus.

Auch er hält Mark. 16, 9 ff. und Joh. 7, 53 bis 8, 11 für spätere Interpolationen.

In der Beurteilung einzelner neutestamentlicher Schriften ist er schärfer als der vorsichtige Humanist von Rotterdam.

Beim Hebräerbrief wird nicht nur die paulinische Verfasserschaft bezweifelt, sondern auch der kanonische Charakter geleugnet; ebenso sind Johannes 2 und 3 und der Judasbrief Schriften von geringerer Autorität[19].

Dagegen bleibt er in seinem Urteil über Petrus 2 und über die Apokalypse hinter Erasmus zurück. Zu einer klaren Ansicht scheint er über die Offenbarung, der Erasmus ganz kritisch gegenüberstand, nicht gekommen zu sein. Ebenso schonend behandelt er Petrus 2[20].

Die Bibelkritik Cajetans, die in Theologenkreisen nicht wenig Aufsehen erregte, aber auch ihre Anhänger fand, und der, wie sich zeigen wird, auch einzelne Konzilsteilnehmer nahestanden, wurde außer der Pariser Fakultät besonders von Ambrosius Catharinus, Alfons de Castro, von Gabriel Prateolus und später von Melchior Cano bekämpft[21].

§ 2. Luther und Zwingli.

1. Luther. Luthers Bibelkritik ist in ihren Grundlagen von dem Occamismus beeinflußt, dessen Einfluß er sich nie ganz entzog.

In vielen Punkten mit Erasmus sich berührend, den er aus seinen Annotationen kennt[22], ist sein Ausgangspunkt doch ein ganz anderer.

---

[18] Vgl. ebenda S. 52 ff.: „Viel ruhiger als Cajetan ging Joh. Driedo diesen Fragen nach."

[19] Leipoldt S. 36. Dort siehe auch die Gründe, warum Cajetan über Erasmus hinausgeht.

[20] Über die Gründe siehe ebd. S. 39.

[21] Vgl. Leipoldt S. 42. Zu der Polemik des Catharinus siehe auch Lauchert, Die italienischen literarischen Gegner Luthers, S. 60 ff.

[22] Vgl. Berger S. 96.

Die Gesichtspunkte des Humanisten kommen für den Reformator nicht in Betracht. Maßgebend für sein Urteil über die biblischen Bücher ist ihm das subjektiv-religiöse Empfinden[23].

Sein Grundsatz lautet bekanntlich: „Heilige Schrift ist alles, was Christum treibt", und dieser Maßstab wird angelegt für die Beurteilung des innern Wertes der einzelnen Bücher[24].

Demzufolge werden die Schriften des Neuen Testaments in drei Gruppen eingeteilt[25]:

Erste Gruppe. Zu ihr zählt Luther die Bücher, in denen das Heilswerk Christi am klarsten zum Ausdruck kommt. Es sind: Johannesevangelium, Römerbrief, Galater, Epheser, 1 Petrus und 1 Johannes. Diese sind ihm das Mark aller biblischen Bücher.

Zweite Gruppe. Sie umfaßt die drei synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte, 2 Petrus, 2 und 3 Johannes und wohl einige paulinische Briefe. Luthers Urteil über diese zweite Klasse ist immerhin noch günstig.

Dritte Gruppe. Diese wird von der Kritik härter betroffen, denn sie treiben Christum nicht. Zu ihr gehören: Hebräerbrief, Jakobus, Judas und die Apokalypse.

a) Hebräerbrief[26]. Trotz aller Anerkennung mancher Partien kann dieser Brief, besonders unter Hinweis auf Kap. 2, weder von Paulus stammen noch überhaupt von einem Apostel. Besonders aber wird er gering geschätzt, weil in 6, 4 und 10, 26 den nach der Taufe gefallenen die Buße versagt sei, was weder den Evangelien noch dem Geiste Pauli entspreche[27].

b) Jakobusbrief. Luthers Stellung zum Jakobusbriefe, den er übrigens dem Apostel abspricht, ist begründet durch seine Solafideslehre, während der Brief für den werktätigen Glauben eintritt. Daher die scharfe Kritik Luthers und das harte Wort, er sei eine stroherne Epistel[28].

---

[23] Dazu siehe auch Kunze, Glaubensregel und Heilige Schrift, S. 504, wo entgegen Harnack der Versuch gemacht wird, Luthers Kritik als historisch orientiert nachzuweisen. Zur ganzen Kontroverse siehe Scheel, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, S. 4/5 ff.

[24] Über den ähnlichen Grundsatz bei Wiklif siehe Leipoldt S. 68, Anm. 1.

[25] Zum Folgenden vgl. Leipoldt S. 70 71.

[26] Vgl. Berger S. 97.

[27] „Über das hat sie einen harten Knoten, daß sie im 6. und 10. Kapitel stracks verneint und versaget die Buße dem Sünder nach der Taufe." Wort Luthers nach Berger S. 98, Anm. 1.

[28] Vgl. Leipoldt S. 73; Berger S. 100—104.

c) Judasbrief. Er stammt erst aus nachapostolischer Zeit und ist nur ein Auszug aus 2 Petrus und darum unecht[29].

d) Apokalypse. Fast dieselbe scharfe Ablehnung finden wir gegen die Geheime Offenbarung. Mißfällig erscheinen vor allem dem Reformator die dunklen Visionen und das starke Hervortreten der Person des Johannes im Gegensatz zu seinem Evangelium[30].

Wie denkt nun Luther über die vier genannten neutestamentlichen Schriften, die er der dritten Gruppe zuweist?

Wenn er — nach Leipoldt — auch die Frage nicht klar beantwortet, so ist doch sicher, daß er ihnen kanonisches Ansehen im eigentlichen Sinne nicht zuerkannt hat. Das ergibt sich aus zwei Tatsachen. Einmal hat er diese Bücher an den Schluß seines Neuen Testaments gestellt. Sodann werden sie in dem Inhaltsverzeichnis im Gegensatz zu den übrigen nicht nummeriert[31].

Von demselben Standpunkte aus übte Luther auch Kritik an den Büchern des Alten Testaments. Es sei nur auf das Wichtigste verwiesen.

In der vollständigen Bibelausgabe (1534) sind folgende Schriften unter die Apokryphen gerechnet: Judith, Weisheit, Job, Jesus Sirach, Baruch, 1 und 2 Makkabäer. Unter diesen selber wieder ist ein Rangverhältnis gewahrt. Am günstigsten lautet das Urteil über das Buch der Weisheit und über Baruch; am schärfsten gegen Esther und die Makkabäer.

Dementsprechend ist wie im Neuen Testament auch hier die Reihenfolge bei Aufzählung der Bücher eingehalten.

Auch Karlstadt hat die Dreiteilung, wenn auch von einem andern Gesichtspunkt aus, durchgeführt.

Beweis für die geringe Autorität von sieben neutestamentlichen Schriften ist ihre Umstrittenheit in der Vergangenheit[32].

2. Zwingli. Der schweizerische Reformator, vom Humanismus kommend, orientiert sich in seiner Stellung zur Heiligen Schrift an der Überlieferung. Mit Ausnahme der Apokalypse teilt er die Kritik von Erasmus nicht. Seine Reserve der Offenbarung des hl. Johannes gegenüber erklärt sich wohl aus seiner nüchternen

---

[29] Dieses Urteil spricht Luther aus in seiner Streitschrift (1520) gegen Ambrosius Catharinus; Leipoldt S. 79; Berger S. 104 ff.

[30] Näheres siehe bei Berger S. 106; Leipoldt S. 76.

[31] Siehe Zahn, Kanon des Neuen Testaments, in PRE 9, 765; desgl. Leipoldt S. 83, Zusatz 3.

[32] Näheres bei Leipoldt S. 109.

Denkart, die sich mit der bilderreichen Sprache der Apokalypse nicht befreunden kann[33].

Daß er anders, konservativer dachte als Luther über verschiedene Bücher der Heiligen Schrift, folgt daraus, daß er seit 1536 die lutherische Anordnung aufgab und schließlich sogar die herkömmliche Aufzählung übernahm[34].

Soviel zur orientierenden Übersicht über den Kanon im tridentinischen Zeitalter, soweit er im Widerspruch stand mit der traditionellen Auffassung der Kirche.

[33] Ebd. S. 141; ebenso Berger S. 107.

[34] Leipoldt S. 142. — Zum Ganzen vgl. auch E. Nagel. Zwinglis Stellung zur Schrift. Freiburg 1896.

ERSTER TEIL.

Der äußere Verlauf der Verhandlungen über den Kanon auf dem Konzil zu Trient.

§ 1. Zur Einführung.

Nach langen Verhandlungen und Verzögerungen, die vor allem in der verschiedenartigen Haltung des Papstes und des Kaisers ihren Grund hatten, konnte am 13. Dezember 1545 das Trienter Konzil eröffnet werden[1].

Da weder die Indiktions- noch die Ernennungsbulle der Legaten nähere Direktiven für die Geschäftsordnung gaben, so war zunächst die Erledigung mancher Vorfragen im Interesse eines „modus procedendi" eine dringliche Notwendigkeit[2].

Bei der Fülle und Mannigfaltigkeit der zu behandelnden Materien konnte es sich indes nicht darum handeln, ein festes, unabänderliches Programm aufzustellen, vielmehr begnügte man sich damit, einige Grundlinien des Geschäftsganges aufzuzeigen, die nötigenfalls eine Abänderung erfahren konnten und erfahren mußten.

Nach Regelung des Stimm- und Vorschlagsrechtes, die nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten erfolgte, mußte sich eine Frage aufrollen, die naturgemäß den Brennpunkt der Vorverhandlungen bildete — die Frage, ob die dogmatischen Materien zuerst in Angriff genommen werden sollten oder die Reformfrage[3].

---

[1] Vgl. dazu Pastor, Geschichte der Päpste V[9] 31 ff.

[2] Darin liegt auch der Grund für die anfängliche Unsicherheit bei den Verhandlungen und für die teilweise harten Auseinandersetzungen zwischen den Legaten und den Konziliaren (Hefner S. 65).

[3] Näheres über Sitz und Stimmen und über die Rechte der Legaten siehe Con. Trid. I 88 ff.; ebenso Hefner S. 88 ff., wo sich eine kurze Angabe über die Geschäftsordnung findet. Eingehend handelt über diesen Gegenstand die anonyme Schrift: „Die Geschäftsordnung des Konzils von Trient. Aus einer lateinischen Handschrift des vatikanischen Archivs zum ersten Mal genau und vollständig in deutscher Sprache ans Licht gestellt." Wien 1871.

Während die Kurie auf der Priorität der Dogmen bestand, forderte der Kaiser und die kaiserlich Gesinnten, die auch einen großen Teil der breiten Öffentlichkeit hinter sich wußten, die längst ersehnten Reformen.

Diese zwei Richtungen, die auch im Gremium des Konzils ihre Vertreter und Verfechter fanden, suchte man schließlich mit dem Kompromiß auszugleichen, Dogmen und Reformen gleichzeitig zu behandeln[4].

Aber die Überzeugung der Legaten, mit diesem friedlichen Abkommen am besten den Interessen des Heiligen Stuhles gedient zu haben, erwies sich als hinfällig.

Von Rom war die bestimmte Weisung eingetroffen, laut derer der Papst auf seiner früheren Forderung, d. h. auf Erledigung des dogmatischen Teiles, bestand.

Die reformfreundlichen Konziliaren mit dieser unerwarteten Forderung bekannt zu machen, nachdem man sich bereits über die Tagesordnung geeinigt hatte, mußte zu einer äußerst peinlichen Sachlage und Spannung führen. Indes die Legaten fanden sich bald zurecht[5].

Rom, die Tragweite der heiklen Situation wohl erkennend, enthob die Legaten ihrer Verlegenheit durch die überraschende Konzession, es könne bei der geplanten, gleichzeitigen Verhandlung über Dogma und Reform bleiben; von einer offiziellen Publikation dieses Verfahrens, die ebenfalls vorgesehen war, müsse aber in der dritten Sessio Abstand genommen werden[6].

Wenn auch manche Prälaten das genannte Dekret auf der Generalversammlung (3. Februar) vermißten, das diplomatische Geschick Montes wußte die Mehrzahl mit dem Hinweis zu beruhigen, daß der ursprüngliche Wille der Synode sachlich doch zur Geltung komme[7].

Somit war die Spannung ausgeglichen und am 4. Februar konnte die dritte Sessio ohne das Dekret eröffnet werden[8].

[4] Vgl. dazu den Brief des Legaten vom 2. Februar an Farnese (Con. Trid. X 354 ff.).

[5] Über die drei hierüber vorliegenden Berichte s. Merkle, HJG. 1910, S. 378.

[6] Daß ein Schreiben dieses Inhalts von Rom einging, ist ersichtlich aus dem Bericht der Legaten vom 4. Febr. an Farnese (Con. Trid. X 359).

[7] Monte rechtfertigt das Vorgehen der Legaten mit dem dunkel gehaltenen Worte: „hoc non sine maxima causa fuisse“ (ebd. I 26).

[8] Zum Ganzen vgl. auch Maichle, Das Dekret „De editione et usu sacrorum librorum“ (S. 42—46).

§ 2. Aufrollung der Kanonfrage.

Wollte die große, abendländische Synode in umfassender Weise mit ihrem Programm, das sie in der Erneuerung und dogmatischen Fundamentierung des gesamten Glaubenslebens erblickte, Ernst machen, dann lag es nahe, in erster Linie der Bibelfrage, näherhin dem Kanon, der ja besonders durch die Reformatoren eine Erschütterung erfahren hatte, ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Zwei volle Monate nahm diese Arbeit, teils in privaten Beratungen unter besonderer Heranziehung von Fachgelehrten, teils in Generalversammlungen mit ihren oft heißen und lebhaften Debatten in Anspruch[9].

In der Erkenntnis, daß die Schriftfrage das dringendste Bedürfnis war, hatte der Vorsitzende der Kardinallegaten, del Monte[10]. auf 8. Februar eine Generalversammlung einberufen, um diese Materie in Angriff zu nehmen.

Zunächst sollte der Umfang der biblischen Bücher und welchen das Prädikat authentisch zukommt, genau und eindeutig bestimmt werden. Damit war das Kern- und Grundproblem der Bibelfrage aufgerollt.

Diesen Gegenstand an die Spitze der Beratungen und Verhandlungen zu stellen, hält Monte für ein Gebot der Notwendigkeit mit Rücksicht auf die Reformatoren und die Gläubigen im eigenen Lager. Jenen sollten wieder die dogmatischen Grundlagen des Glaubens aufgezeigt werden, an denen sie teilweise getastet hatten, und die einwandfreien „Waffen", mit denen allen gegnerischen Auffassungen und Neuerungen zu begegnen ist. Für die Gläubigen selber erhoffte man durch dieses prinzipielle Vorgehen eine Festigung des Glaubenslebens, das auch in den eigenen Reihen nicht ohne Erschütterung geblieben war[11].

---

[9] Parallel mit den Beratungen über den Kanon liefen die Verhandlungen über die „abusus circa sacram scripturam", aus denen das Dekret über die Ausgabe und den Gebrauch der Heiligen Schrift herauswuchs. Vgl. Maichle, „De editione et usu sacrorum librorum".

[10] Joh. Maria del Monte, erster Vorsitzender des Konzils, ein Schüler des Ambrosius Catharinus, gelangte infolge seiner kanonischen Kenntnisse rasch zu hohen kirchlichen Würden. Wenn auch sein cholerisches Temperament manche Aufregungen in die Debatte brachte, wobei es an persönlichen Spitzen nicht fehlte, so war er doch allgemein bemüht, allen Richtungen objektiv Rechnung zu tragen (Hefner S. 31 ff.). Ebenso siehe die Charakteristik bei Maurenbrecher, Hist. Taschenbuch 1886, S. 158.

[11] „Nam si hoc fecerimus, scient omnes, quibus armis uti velimus contra adversarios nostros, et nostri, quorum aliqui debiles sunt et adeo titubantes,

Monte, der wohl wußte, daß die Kanonfrage einen unabsehbaren Komplex von Ansichten und Meinungsverschiedenheiten nach sich ziehen werde, hält es für ratsam, um nutzlosen und zweckwidrigen Debatten vorzubeugen, die Beratungsgegenstände zunächst in den Partikularversammlungen (classes) sichten zu lassen und dann erst den Generalversammlungen zur Diskussion vorzulegen; ein Vorschlag, der die Billigung der Mehrheit fand[12].

Die Notwendigkeit, den biblischen Kanon autoritativ zu sichern und zu umgrenzen, wurde von den meisten Konziliaren anerkannt.

Nur eine kleine Gruppe, darunter der einflußreiche Kardinal Pacheco[13] und der Servitengeneral Augustin Bonuccio[14], erkannten die Dringlichkeit einer biblischen Neuorientierung nicht an, bestritten teilweise sogar die prinzipielle Zulässigkeit des geplanten Vorhabens. Dieser letztere Standpunkt wird besonders von Pacheco vertreten.

Die Bibelfrage auch nur zur Kontroverse zu stellen, darin sieht sein konservativer Sinn eine Überschreitung der Kompetenz der Synode. Durch die Tätigkeit und die Stellungnahme der Konzilien der Vergangenheit, so wird mit Nachdruck betont, habe die Kanonfrage ihre endgültige Regelung und Erledigung gefunden. Sollte überhaupt in der Sache etwas geschehen, dann könne es sich höchstens darum handeln, die früheren entsprechenden konziliaren Bestimmungen zu sammeln und sie von neuem und unverzüglich allgemein verbindlich zu machen. Das Konzil hätte also nach ihm lediglich Sammelarbeit zu leisten[15].

Bonuccio ist zwar mit dem Bischof von Jaén gegen eine Neuregelung der Kanonfrage, aber mit einer ganz eigenartigen Begründung. Nach seiner Meinung bestehen im Grunde genommen

---

ut iam nec evangeliis quidem ubique plenam fidem adhibeant, confirmabuntur" (Con. Trid. I 28).

[12] Die classes, von einem Legaten präsidiert, hatten also nur orientierenden Charakter und dienten zur Herausarbeitung des Substrates für die offiziellen Generalversammlungen. Vgl. die ausführlichen Angaben bei Hefner S. 66 ff.

[13] Der Kardinal Petrus Pacheco, Bischof von Jaén, stand an der Spitze der kaiserlich gesinnten Konzilspartei. Über seine Persönlichkeit vgl. KHL. II 128; Hefner a. a. O. S. 36 37.

[14] Über ihn, der gelegentlich sogar der Häresie beschuldigt wurde, siehe Con. Trid. I 535.

[15] „Nullo modo nos posse neque debere ponere in controversiam id, quod a tot conciliis et sanctis patribus prolatum fuerat, sed simpliciter loca illa colligere et absque aliqua hesitatione firmare" (Con. Trid. I 29).

gar keine Meinungsverschiedenheiten über den Charakter der biblischen Bücher zwischen Katholiken und Protestanten. Die strittigen Punkte auf beiden Seiten betreffen, so führt er aus, nicht das Wesen der Sache, sondern sind nur ein Wortstreit[16]. Trotz aller Bestreitung und Leugnung der Autorschaft mancher Bücher der Heiligen Schrift vonseiten der Reformatoren werde der übernatürliche Charakter der umstrittenen Bücher von ihnen nicht in Frage gestellt[17]. Infolgedessen erübrige sich jedes nähere Eingehen auf die Kanonfrage.

Ohne Zweifel mußten die Ausführungen des Servitengenerals bei vielen überraschend und befremdend wirken. Allein eine eingehende und weitere Auseinandersetzung lag nicht im Rahmen dieser vorbereitenden Generalversammlung. Dafür boten sich in den späteren Verhandlungen reichlich Anknüpfungspunkte. Jetzt handelte es sich in erster Linie darum, zu einem Entschluß zu kommen, ob die Vorlage Montes zur Tat werden sollte.

Das Endergebnis war der Beschluß, daß die Kanonfrage nicht zu umgehen sei und daß die „Schriftfrage" erledigt werden müsse, um die legitimen Grundlagen für alle späteren dogmatischen Verhandlungen zu sichern. In welcher Weise die Aufstellung und Annahme der biblischen Bücher erfolgen sollte, mußte sich aus den weiteren Verhandlungen ergeben.

[16] Es ist nicht ausgeschlossen, daß hierbei Bonuccio an die Stellung des Erasmus zur Kanonfrage denkt.

[17] Zur Beleuchtung seines Standpunktes verweist Bonuccio besonders auf die Tatsache, daß z. B. der Hebräerbrief von den Reformatoren in seiner paulinischen Autorschaft vielfach bestritten wurde, ohne in seinem inspirierten Charakter bezweifelt zu werden. — Wenn in demselben Zusammenhange vom Römerbrief die Rede ist, so kann das, wie aus Theiner (I 50) ersichtlich ist, nur ein Versehen sein; in Wirklichkeit handelt es sich um den Hebräerbrief. Damit erledigt sich auch die abfällige Bemerkung Leipoldts (Geschichte des neutest. Kanons II 44, Anm. 1), der aus diesem Versehen ein Beispiel für die „grelle Unwissenheit" der damaligen katholischen Theologen konstruiert. — Ebenso redet der Servitengeneral vom Jakobusbrief. Die mißverständliche Bezeichnung „altera Jacobi" findet ihre Klärung in der Tatsache, daß im 16. Jahrhundert „alter" vielfach im Sinne von alius gebraucht wurde. Somit kann nicht von einem zweiten Jakobusbrief die Rede sein, sondern von einem zweiten Brief, der von den Protestanten ähnlich beurteilt wird wie der zuerst genannte Hebräerbrief, nämlich der Jakobusbrief. Durch diese Feststellung erweisen sich, wie schon Merkle dargetan hat (Con. Trid I 29, Anm. 4), die Ausführungen von Maurenbrecher (Hist. Taschenbuch, 1888, S. 313) und Seeberg (Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient XI 352) als hinfällig.

§ 3. Art und Weise der Annahme des Kanons.

Das Resultat der Generalversammlung vom 8. Februar hatte die Frage offen gelassen, nach welchen Grundsätzen die Rezeption des biblischen Kanons erfolgen sollte. Der Möglichkeiten gab es verschiedene, und die bequemste und einfachste Art hatte bereits Pacheco wenigstens indirekt angedeutet.

Daß die Mitglieder des Konzils in diesem wichtigen Punkte keineswegs der gleichen Auffassung waren, trat schon in den auf 11. Februar angesetzten Partikularversammlungen zu Tage, wo die verschiedenen Standpunkte sich durchzusetzen suchten.

Offenbar rechneten auch die Legaten mit einer großen Meinungsverschiedenheit, welche die Debatte ins Endlose ziehen konnte, wenn nicht von vornherein feste Verhandlungslinien gesteckt wurden. Darum legten sie gleich eingangs der Beratungen schriftlich fixierte Leitsätze vor[18]. Waren sie auch nur ganz allgemein gehalten, so deuteten sie doch die Gesichtspunkte und die Probleme an, die in diesem Stadium der Verhandlungen in den Mittelpunkt des Interesses rücken mußten.

Ein anschauliches Bild über den Gang der Verhandlungen gewährt uns die „classis" des zweiten Legaten Cervino[19].

Im Anschluß an seine schriftliche Vorlage gibt der gelehrte Legat einen orientierenden Überblick über die geschichtliche Vergangenheit der Kanonfrage. Die Tatsache, daß bestimmte Bücher des Alten und Neuen Testaments, nämlich die Makkabäer, das Buch Baruch, die zwei Bücher Esdras, der Jakobusbrief, der Hebräer und die Geheime Offenbarung nicht nur von Häretikern alter und neuerer Zeit, sondern auch von katholischen Theologen umstritten und teilweise in ihrem kanonischen Charakter angezweifelt sind, ist für ihn ein zwingender Grund für eine Neuorientierung. Diese Sachlage findet er um so verhängnisvoller, weil die Urheber dieser abwegigen Auffassungen nicht genau feststellbar seien, sondern weil die Gelehrten lateinischer und griechischer Zunge die Zweifel

---

[18] Die Proposition lautete: „Quod in futura sessione suscipiantur libri sacrae scripturae et qua via et modo sint recipiendi: an praevia aliqua conquisitione vel examinatione facienda per theologos deligendos a Rev. Dominis legatis, ut responderi possit rationibus adversariorum" (Con. Trid. V 4).

[19] Über die wissenschaftlich vielseitig interessierte Persönlichkeit des ehemaligen Erziehers des jungen Farnese siehe die bibliographischen Notizen bei Hefner a. a. O. S. 31.

und Beanstandungen überlieferten, ohne deren Quellen namhaft zu machen. Erwähnt werden Eusebius, Irenäus, Origenes, Hieronymus, Augustinus und aus neuerer Zeit Cajetan[20]. Mit der Feststellung des negativen Tatbestandes, so wird betont, ist nicht gedient, wenn nicht die positive Widerlegung dazu kommt. Als vorbildlich in diesem Abwehrkampf wird unter andern Theologen besonders Cajetan erwähnt[21].

Demgegenüber beruft sich der Legat neben dem 85. Kanon[22] der Apostel auf eine Reihe namhafter Theologen und auf frühere Konzilien, die sich für den biblischen Kanon einsetzten. Es wird hingewiesen auf das 6. allgemeine Konzil von Konstantinopel[23], auf die Synode von Laodicea[24], das dritte Carthagenense[25], auf

---

[20] „Nam quotiescunque a Graecis vel Latinis doctoribus huius rei mentio haberetur, inquiunt semper, ab aliquibus de his libris, an canonici sint, dubitatum fuisse" (Con. Trid. V 4). Bekanntlich registriert Eusebius (Hist. eccl. 3, 25 [Migne P. G. 20, 270] die Anschauungen des 4. Jahrhunderts über den Kanon, indem er sämtliche Bücher in die drei Klassen teilt: ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα und νόθα; näheres siehe ebenda. — Zu Irenäus, der im wesentlichen mit dem Muratorischen Fragment übereinstimmt, siehe Meinertz, Einleitung S. 396. — Über Origenes vgl. seinen Bericht in Eusebius, Hist. eccl. 6, 25 und Zahn, Grundriß, S. 41 ff. — Zu Hieronymus: Bundschuh, Die Überlieferung des alttest. Kanons, S. 33; zu Augustinus ebd. S. 6 ff., sowie Zahn, Geschichte des Kanons II 258; zu Cajetan vgl. oben S. 5 ff.

[21] Dieses Lob für Cajetan klingt bei seiner Stellung zu den deuterokanonischen Büchern überraschend, zumal er ja sonst ob seiner Ansichten in Bibelfragen vielfach bekämpft wurde (Catharinus). Vgl. oben S. 4.

[22] Dort fehlen vom Alten Testament: Tobias und das Buch der Weisheit; vom Neuen: die Apokalypse; hinzugefügt sind noch zwei Briefe des Papstes Klemens und die apostolischen Konstitutionen (Hefele, Konziliengeschichte I 826).

[23] Irrtümlicherweise behauptet Cervino, die canones Apostolorum seien von der 6. allgemeinen Synode bestätigt worden. Dies geschah durch die Trullanische Synode (692) mit Ausnahme der Apostolischen Konstitutionen, die frühzeitig von Häretikern gefälscht wurden (Hefele III 328 331. Mansi XI 930).

[24] Im Kanon von Laodicea werden von den deuterokanonischen Büchern ausgeschieden: Judith, Tobias, Buch der Weisheit, Ekklesiastikus, Makkabäer, Esther, Geh. Offenbarung (Hefele I 775).

[25] Das 3. Carthagenense (397) macht sich die Beschlüsse der Synode von Hippo (393) zu eigen. Nach Kanon 36 sind als kanonische Schriften anerkannt: Judith, Tobias, Esther, Apokalypse, Buch der Weisheit und Ekklesiastikus, allerdings unter dem Sammelnamen „5 Bücher Salomons" (Hefele II 53).

Athanasius[26], Gregorius von Nazianz[27], auf die Päpste Innozenz I.[28] und Gelasius[29] und mit ganz besonderem Nachdruck auf das Florentinum[30].

Es ist auffallend, daß Cervino in solcher Breite einen Rückblick gibt über die Geschichte des Kanons, der ja einerseits die große Sorge der Kirche um den Bestand des Kanons dokumentiert, anderseits aber auch die Tatsache der Umstrittenheit und Unsicherheit über manche Bücher ziemlich grell beleuchtete.

Aus diesem historischen Exkurse heraus formulierte sich fast von selbst die Frage: Soll die Annahme der biblischen Bücher einfachhin (pure et simpliciter) nach Maßgabe früherer kirchlicher Entscheidungen, ohne jede kritische Untersuchung geschehen, oder aber sollen Gründe und Gegengründe, das „pro und contra" näher geprüft werden. Sollte man auf letztere Art des Vorgehens sich einigen, fügt der Kardinal ergänzend hinzu, so dürfe das Mißverständnis nicht aufkommen, als teile die Synode selber die Zweifel, sondern es sei vielmehr ein Rechenschaftsbericht über den Ernst, mit dem das Konzil der wichtigen Frage nachgegangen sei[31]. „Wir tagen hier", so beschließt Cervino seine Ausführungen, „nicht um uns selbst zu orientieren und zu belehren, sondern um dem gesamten christlichen Erdkreis die Normen des religiösen Lebens aufzuzeigen."

[26] Athanasius schließt (Migne, P. G. 26, 1436) vom Alten Testament aus: Esther, Judith, Tobias, Weisheit, Ekklesiastikus und Makkabäer, erkennt ihnen aber mit Ausnahme des letzteren erbaulichen Charakter zu. Im Neuen Testament sind alle aufgezählt.

[27] In Carm. I, 1, 12 περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς (Migne, P. G. 37, 472) folgt Gregor von Nazianz ziemlich genau Athanasius, soweit das Alte Testament in Betracht kommt; im Neuen fehlt die Apokalypse.

[28] Über die biblischen Bücher, die Innozenz I. (402—417) in dem Briefe an den Bischof Exsuperius aufzählt, siehe Migne, P. L. 20, 501.

[29] Das Gelasianum (circa 496), das eine Erweiterung des Dekretes des Papstes Damasus (382) darstellt, erkennt dem Apostel Johannes drei Briefe zu, während in dem Kanon von 382 Joh. 2 und 3 dem Presbyter Johannes zugeschrieben werden. Der Wortlaut über das Dekret von Damasus findet sich bei Zahn, Grundriß, S. 84. Über das Gelasianum vgl. Mansi 8, 156. — Zum Ganzen siehe Hefele II 618.

[30] Über den florentinischen Kanon, der sich bekanntlich mit dem Kanon des Tridentinums deckt, und der in der Bulle „Cantate Domino" von Papst Eugen IV. enthalten ist, siehe Hardouin 9, 1021; Labbé 13, 1208.

[31] „... non quidem ut res ipsa in dubium revocetur, sed ut haec synodus suarum actionum rationem cuilibet fideli reddere valeat" (Con. Trid. V 5).

Drei verschiedene Richtungen nahmen in der anschließenden Debatte zu der Proposition Stellung:

Die eine ist für bedingungslose Annahme des herkömmlichen Kanons unter Ausschaltung jeder kritischen Untersuchung. Ein wissenschaftlich-kritisches Verfahren kann für sie nicht in Frage kommen, da anerkannte Theologen, insbesondere Cochläus [32], diesen Fragen zur Genüge nachgegangen sind. Ja es wird sogar der historisch-kritischen Methode die prinzipielle Berechtigung abgesprochen. Materien, so wird argumentiert, über die sich bereits frühere Synoden autoritativ geäußert hätten, können niemals von neuem zur Diskussion gestellt werden. Als Beleg hierfür wird ein formelles Verbot des Papstes Gelasius angeführt und besonders das Vorgehen des Papstes Leo, der zur Zeit der Synode von Chalcedon dem Kaiser Martian zur Pflicht machte, nicht an Dingen zu rütteln, über die bereits kirchliche und konziliare Entscheidungen vorliegen [33].

Die zweite Gruppe, die offenbar den Ansichten Cajetans [34] nahestand und die in dem Eremitengeneral Seripando [35] und in dem Bischof Bertano von Fano [36] ihre Wortführer fand, beschäftigte sich weniger mit dem numerischen Umfang des Kanons. Sie rollten das Problem von einer andern Seite auf. Unter Berufung auf den hl. Hieronymus schlugen sie eine Unterscheidung der biblischen Bücher nach ihrer Rangordnung vor.

Man konnte und sollte nach ihrer Überzeugung entsprechend dem Vorgehen des hl. Hieronymus streng scheiden zwischen Büchern mit kanonischem Charakter im eigenen Sinne des Wortes und zwischen Büchern, denen dieses Prädikat nur im uneigentlichen Sinne zukommt. Jene allein erkennen sie als die legitimen Quellen des Glaubens an, während diese nur den Zwecken religiöser Erbauung dienten [37].

---

[32] Hierzu vgl. die Angaben bei Lämmer, Vortridentinische Theologie S. 88.

[33] Näheres siehe in Con. Trid. V 5 6.

[34] Leipoldt II 33 ff.

[35] Über diesen bedeutenden Theologen des Tridentinums siehe Hefner S. 55 ff. und die vornehme Kritik von Ehses (RQ. 20. Jahrg. 1906, S. 177). Ebenso die Ausführungen Merkles in seinen Proleg. Con. Trid. II L XI ff.; ferner Lauchert, Die Gegner Luthers S. 536—556.

[36] Hefner S. 45. Über sein und seines Gesinnungsgenossen Verhältnis zu Cajetan vgl. Leipoldt II 43; ebenso Lauchert S. 671.

[37] Irrtümlicherweise beruft man sich hierbei auf den „prologus galeatus". Die genannte Unterscheidung findet sich indes nach den Feststellungen von

Die dritte Partei ist zwar mit der ersten, konservativen Richtung für einfache Annahme des biblischen Kanons, möchte aber die kritisch-historische Orientierung nicht ganz ausgeschlossen wissen. Wenn sie in ihr auch keine unbedingte Notwendigkeit erblickt, so erscheint sie doch wenigstens ratsam im Interesse der theologisch nicht gebildeten Welt und im Interesse des Ansehens der tagenden Synode[38]. In diesem Vorgehen befürchten sie nicht, wie die erste Richtung, eine Mißachtung früherer kirchlicher Entscheidungen, sondern ihren Antrag sehen sie gerechtfertigt durch Beispiele und Vorbilder aus der Vergangenheit. Dabei berufen sie sich unter andern auf Athanasius[39], Augustinus[40], Leo I.[41] und auf den Aquinaten[42].

Der Vorschlag Seripandos mit seiner Gruppe fand keinen Anklang; der ausgleichende Weg, den die dritte, die Kompromißpartei, aufgezeigt hatte, dagegen bei der Mehrheit ernsthafte Beachtung. Sie war für die einfache Rezeption des Kanons nach Maßgabe früherer Konzilien, besonders des Florentinums. Unklar indes war man sich über die Frage, in welcher Weise der geplante kritische Teil erledigt werden sollte, ob schriftlich, aktenmäßig, oder nur mündlich. Vor einer schriftlichen Fassung warnt der Bischof von Fano. Wenn etwa, so meint er, das Aktenmaterial in die Hände der Gegner käme, womit man rechnen müsse, dann würde eine peinliche Lage geschaffen. Es sei zu befürchten, daß die Protestanten dazu in

---

Ehses in Hieronymus' praefatio zu den Salomonischen Büchern. Die Hauptstelle lautet: „Sicut ergo Judith et Tobiae et Machabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non recipit: sic et haec duo volumina (Sapientiae et Ecclesiastici) legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam" (Con. Trid. V 7, Anm. 2). Über diesen Gegenstand existiert auch von Seripando selbst eine Schrift, die aber nicht an die Öffentlichkeit kam (Ossinger, Bibliotheca Augustiniana [Ingolstadt 1768] S. 841).

[38] „Non enim rationes eas ita examinandas arbitrabantur, quasi praesenti susceptioni necessarias, sed ut simplices et minus docti instruerentur et actionum suarum synodus rationem cuilibet poscenti reddere possit" (Con. Trid. V 6).

[39] Es handelt sich um eine angebliche Auseinandersetzung des Athanasius mit dem Arianismus auf einer antiochenischen Synode, obwohl dieser bereits zu Nizäa verurteilt war. Über das Dunkel dieses Falles siehe Ehses' Bemerkung (Con. Trid. V 6, Anm. 8).

[40] Zu dem hierbei unterlaufenen Irrtum siehe Con. Trid. V 6, Anm. 10.

[41] Vgl. ebd. S. 6.

[42] S. theol. 2, 2, q. 10, a. 7.

negativem Sinne Stellung nähmen. Darauf sofort zu reagieren widerspreche der Würde und dem Ansehen der Synode. Die protestantische Kritik aber zu ignorieren, bedeute eine Gefahr für die gläubige Öffentlichkeit, die in dem Stillschweigen leicht eine Schwäche erblicken könne[43].

Ein bestimmtes Endergebnis wurde nicht erzielt, alle schwebenden Fragen sollten auf der kommenden Generalversammlung dem Plenum vorgelegt werden.

§ 4. Der Modus recipiendi vor dem Plenum.

Die in den Partikularversammlungen gewonnenen Gesichtspunkte über den „modus recipiendi" bildeten die Basis für die Verhandlungen der Generalversammlung vom 12. Februar.

Aus den einleitenden Worten Montes ist ersichtlich, daß auch in den Parallelversammlungen vom 11. Februar bei der Mehrzahl dafür Neigung bestand, daß in der Kanonfrage die kirchliche Vergangenheit zu respektieren sei, d. h. daß man sich an früheren Konzilien, vorab am Florentinum, orientieren müsse[44]. Auffallend ist, daß der Vorsitzende sich lediglich auf diesen einen Punkt beschränkt, dagegen jene beiden andern, die der Gegenstand lebhafter Erörterung waren, mit Stillschweigen übergeht. Ohne Zweifel waren auch in seiner „classis" ähnliche Gedanken geäußert worden wie bei seinen Amtsgenossen. Auch ist mit aller Bestimmtheit anzunehmen, daß die drei Legaten sich nach Schluß der Partikularversammlungen über die Gesamtstimmung und über das Ergebnis ausgesprochen haben.

Vielleicht wollte der konservativ gerichtete Monte, der, wie wir sehen werden, einer kritischen Erledigung persönlich abgeneigt war, nicht aus eigener Initiative die unliebsame Frage aufrollen.

Erst durch das Eingreifen Cervinos erschien das Problem wieder in der Beleuchtung, wie es tags zuvor herausgearbeitet wurde.

In den Mittelpunkt der Tagesordnung stellte er die drei bekannten Fragen:

1. Soll der Kanon bedingungslos angenommen werden unter strengster Anlehnung an das Florentinum?

---

[43] Con. Trid. V 7.

[44] „... omnes fere probarunt, ut omnes libri sacri tam veteris quam novi testamenti ita probarentur, quemadmodum a pluribus sanctis conciliis probata fuerunt, et novissime in concilio Florentino" (ebd. I 30).

2. Soll das Verzeichnis der biblischen Bücher durch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den gegnerischen Argumenten gerechtfertigt werden?[45]

3. Soll einer Unterscheidung in kanonische Bücher im strengsten Sinne des Wortes und in solche zweiten Grades stattgegeben werden?[46]

Cervino verhehlt es nicht, daß ihm besonders der dritte Punkt von Wichtigkeit war, da auch Hieronymus[47] und Augustinus[48] hierin ihre eigene Meinung gehabt hätten und die Kirche sich dazu nie klar geäußert hätte[49].

Es zeigte sich bald, daß auch in der Vollversammlung die drei Richtungen vom 11. Februar vertreten waren.

Die konservative Gruppe erklärte durch ihren gewichtigsten Sprecher, Pacheco, daß es bei Aufstellung des Kanons sich nur darum handeln könne, den Umfang des florentinischen Kanons autoritativ zu sanktionieren, alle andern Fragen seien nicht diskutabel.

Die dritte, vermittelnde Richtung, diesmal durch den einflußreichen Kardinal Madruzzo[50] von Trient vertreten, besteht darauf, das kritische Moment könne nicht ganz umgangen werden[51]. Ihm pflichtet auch der Bischof von Fano bei und findet diese Forderung berechtigt unter Berufung auf einen ähnlichen Streitfall unter den Aposteln[52].

[45] In Betracht kommen nach seiner Meinung: Makkabäer, Hebräer, Offenbarung, una Petri (offenbar Petri II) und der Jakobusbrief (ebd. I 30).

[46] Dabei denkt er unter andern an das Buch der Weisheit und an das Buch der Sprüche.

[47] Bekanntlich spricht H. den deuterokanonischen Büchern des Alten Testaments den dogmatischen Charakter ab.

[48] Das Ansehen der heiligen Schriften richtet sich nach Augustin danach, ob sie von allen Kirchen anerkannt sind, oder von denen, welchen eine besondere Bedeutung zukam, wie etwa von solchen, denen apostolische Briefe zugegangen waren, oder die apostolischer Sitz waren. Maßgebend für die Wertschätzung der einzelnen Bücher ist ihm die Autorität der Kirche, die sie bezeugt. Dementsprechend macht er Abstufungen innerhalb des biblischen Kanons. Wenn auch die Bücher im einzelnen nicht genannt sind, so steht doch außer Zweifel, daß die deuterokanonischen einen andern Rang einnehmen als die andern. Trotzdem betrachtet er sie als kanonische Bücher. — Zum Ganzen vgl. Bundschuh S. 6—9.

[49] Ganz die Gedanken von Seripando. Vgl. Con. Trid. V 7.

[50] Über ihn, den Führer der kaiserlich Gesinnten, vgl. Hefner S. 36.

[51] „... non tamen prius probandas (scripturas) quam adversariorum rationes audirentur et solverentur“ (Con. Trid. V 8).

[52] Vgl. Acta Apost. cap. 15.

Hart waren die Auseinandersetzungen mit der kritisch eingestellten Richtung und heftig gerieten die Geister aneinander. Wenn auch auf der einen Seite immer wieder betont wird, daß man durch die Arbeiten eines Eck[53], eines Pighius[54] und des Kardinals John Fisher[55] einer tieferen Behandlung der Kanonfrage enthoben sei, so wird anderseits versichert, daß bei voller Anerkennung des traditionellen Kanons die wissenschaftliche Begründung ein Erfordernis der Zeit sei, um für immer die bestehenden Zweifel aus der Welt zu schaffen.

Diese Überzeugung konnte man mit um so größerem Nachdruck vertreten, als im Laufe der erregten Debatte zu Tage trat, daß selbst die Legaten keine geschlossene Meinung vertraten. Monte, der unbeugsam seinen Standpunkt wahrte, mußte hören, wie seine Amtsgenossen Cervino, der am 11. Februar noch sehr zurückhaltend war, und auch Pole der Oppositionspartei sogar Konzessionen machten und wenigstens für eine wissenschaftliche Untersuchung privaten Charakters sich einsetzten[56].

So konzentrierte sich der Austrag der Meinungsverschiedenheiten vom Gremium auf die beiden Legaten Monte und Cervino. Monte, sich auf die Weisung des Gelasianums[57] stützend, sieht in der kritischen Behandlung eine Überschreitung der Kompetenz des Konzils und besteht auf unbedingter Annahme der kirchlichen Entscheidungen der Vorzeit.

Demgegenüber sieht Cervino in dem von ihm befürworteten kritischen Verfahren keinerlei Verstoß gegen ein Konzil der Vergangenheit oder gar eine nachträgliche Kritik, sondern er hält es für ein Gebot der Opportunität[58].

Die Ausführungen des zweiten Legaten verfehlten ihren Eindruck nicht. Monte zeigt sich zur Nachgiebigkeit bereit und bittet

---

[53] Siehe Lämmer, Vortrident. Theoloie S. 88. [54] Ebd. [55] Ebd.

[56] „Nam Dominus card. de Monte in primam scilicet, ut nulla prorsus discussio fieret; alii vero duo S. Crucis et Polus in secundam (id est ut omnino aliqualis, privatim tamen, discussio fieret, partem) inclinabant" (Con. Trid. V 9).

[57] Näheres dazu siehe in Con. Trid. I 31; V 9.

[58] Bei dieser Forderung, die vielleicht als Mangel an Ehrfurcht vor der Vergangenheit ausgelegt werden konnte, ist Cervino voll der Anerkennung für die wissenschaftliche und religiöse Qualifikation der Konziliaren des Florentinums und ihr kluges Vorgehen, das er begründet durch das umsichtige Verhalten der Synode gegenüber dem Buche Esdras und den Apokryphen, die unter diesem Namen kursierten. Vgl. Con. Trid. I 31.

um Vorschläge, in welcher Weise dieser kritische Apparat anzulegen sei; ob er den Akten beigeheftet werden solle, ob vor oder nach dem Dekrete. Ein bestimmter Antrag ging nicht ein, darüber wollte man sich später verständigen. Cervino gab sich damit zufrieden, Monte für seinen Vorschlag in etwa gewonnen zu haben [59].

Der dritte Punkt der Tagesordnung: Unterscheidung der Bücher in streng kanonische und in solche zweiten Grades, fand rasch seine Erledigung. Wenn auch einige eine solche Klassifikation zwar nicht für notwendig, aber für nützlich halten, so möchte die Mehrzahl dieser Frage nicht weiter nachgehen. Bonuccio, der Servitengeneral, hält es sogar für unklug, eine Sache jetzt zur Diskussion zu stellen, die die Kirche mit Rücksicht auf das Ansehen des hl. Augustinus und des hl. Hieronymus bisher offen ließ [60]. Bei der freien Richtung Bonuccios, wie er sie sonst gelegentlich offenbarte [61], kann man in seinem Vorschlage kaum einen Beweis seiner konservativen Richtung erblicken, sondern er entsprang vielleicht dem Bestreben, einer kirchlichen Entscheidung in diesem Falle zuvorzukommen, um seine Privatmeinung beibehalten zu können.

Das Resultat der Verhandlungen war also folgendes: Einstimmigkeit herrschte darüber, daß bei Rezeption des biblischen Kanons das Florentinum maßgebend sein solle, wenn auch ein formeller Beschluß noch nicht vorlag. Offen standen noch die beiden andern Punkte, ob und in welcher Weise eine wissenschaftliche Begründung des Kanons zu erfolgen habe und ob man eine Rangordnung der biblischen Bücher anerkennen solle oder nicht. Aber bei der vorgerückten Zeit wurden die schwebenden Fragen vertagt [62].

§ 5. Endgültiger Beschluß für einfache Annahme des Florentinischen Kanons.

Die Diskussion über die zwei unentschiedenen Punkte wurde auf der Generalversammlung vom 15. Februar weitergeführt. Wesent-

[59] Con. Trid. V 9.

[60] „omnino relinquendam esse intactam huiusmodi quaestionem, quoniam in his, in quibus inter se Augustinus et Hieronymus dissentiunt, non consuevit ecclesia indicium suum interponere“ (Con. Trid. I 31).

[61] Vgl. seine Haltung vom 8. Febr. Con. Trid. I 29.

[62] Nach Severolus (Con. Trid. I 31) hat Madruzzo am Schlusse der Generalversammlung seine ursprüngliche Meinung aufgegeben (e sententia recedens), was wohl ein Irrtum ist, da er am 15. Febr. (Con. Trid. I 32) sie mit aller Schärfe wieder vertritt.

lich neue Gesichtspunkte für das „pro" und „contra" werden nicht angeführt, dagegen finden wir den prinzipiellen Standpunkt der verschiedenen Richtungen schärfer betont und beleuchtet.

Die eine Richtung appelliert wiederum an die Verbindlichkeit früherer Konzilien, die kritisch-freundliche an die Forderungen der Zeit. Im Mittelpunkt der Debatte standen diesmal Madruzzo und Pacheco.

Madruzzo sieht in dem wissenschaftlichen Vorgehen den einzigen Weg, bei der Gelehrtenwelt und bei den Gegnern Eindruck zu machen. Die Ausschaltung der kritischen Methode, so befürchtet er, kann der Synode leicht den Vorwurf minderwertiger Arbeitsleistung und unbesonnenen Vorgehens eintragen. Ja es sei sogar damit zu rechnen, daß das ganze Konzil als „papistisch" verschrien würde, wenn die Konservativen das letzte Wort behielten [63].

Pacheco hingegen erblickt in dem Eingehen auf die gegnerischen Argumente schon eine kleine Konzession und ein verdecktes Bekenntnis der eigenen Schwäche und Unsicherheit [64]. Um für alle Zeiten die Zweifel aus der Welt zu schaffen und zu unterdrücken, wird empfohlen, die Annahme des gesicherten Kanons unter der Strafe des Anathems zur Pflicht zu machen. In dieser Maßnahme sieht er auch eine kräftige Abwehr gegen die zu kritischen Köpfe im eigenen Lager. Dabei verrät er sich als erbitterten Gegner Cajetans, den er aufs schärfste verurteilt, weil er manchen biblischen Büchern nicht nur den autoritativen Charakter abgesprochen, sondern sie sogar zu Apokryphen gestempelt habe [65].

Die scharfen Ausführungen Madruzzos mußten wie eine Kampfesansage auf der andern Seite wirken. Es bemächtigte sich ihrer eine solche Bewegung und Erregung, daß man die Worte nicht mehr abwog und sich fast leidenschaftlich bekämpfte [66].

Sanfelice, Bischof von La Cava, war so gereizt, daß er unverhohlen bekannte, daß für seine Person in der Kanonfrage nicht

[63] „nec bene nec cum dignitate rem tantam tam sicco pede pertranseundam esse censebat, ne adversariis daretur ansa vocandi concilium istud papisticum, quod plane facient, si ita nos in sententiam ire cognoverint" (Con. Trid. I 32).

[64] „... ne adversarii ipsi aliquando gloriari possint, suis rationibus veritates nostras et patrum nostrorum traditiones nobis dubitabiles reddidisse" (ebd. 32).

[65] Vgl. oben S. 5 ff.

[66] „quae discussio inter patres acriter crevit, ut nonnulla minus honesta utraque ex parte emanaverint" (Con. Trid. I 480).

die Autorität der Kirche maßgebend sei, sondern seine wissenschaftliche Überzeugung[67].

Ja, zwei seiner Gesinnungsgenossen[68] warfen einen Gesichtspunkt in die Debatte, der, falls er begründet gewesen wäre, die bisher gepflogenen Verhandlungen ganz hinfällig machen mußte. Sie bestreiten im Prinzip die Rechtskraft des florentinischen Kanons überhaupt, auf den sich die eine Richtung als letzte Instanz immer berief[69].

Um der erregten Szene ein Ende zu machen, wird kurzerhand zur Abstimmung geschritten.

Das Ergebnis ist folgendes:

1. Einstimmig wird beschlossen, daß der biblische Kanon in gleichem Umfange wie der florentinische Kanon rezipiert werden solle und zwar ohne Hinzufügung einer wissenschaftlichen Begründung.

2. Die Annahme wird zur Pflicht gemacht unter der Strafe des Anathems.

Dafür stimmen außer den Legaten 22 Konziliaren, dagegen 14, darunter Madruzzo[70].

3. Ein Unterschied, d. h. eine Rangordnung, unter den einzelnen Büchern soll nicht gemacht werden[71].

Auch der vielumkämpften Frage gegenüber, die wissenschaftliche Untersuchung des Kanons betreffend, blieb die Mehrzahl ablehnend. Sie fand nur insofern eine gewisse Berücksichtigung, als den ein-

---

[67] Er sagt wörtlich: „Evangelio Ioannis non credo, quia ab ecclesia sit receptum, sed quia Ioannis est“ (Con. Trid. I 480).

[68] Es sind dies Wilhelm du Prat, Bischof von Clermont (siehe die biogr. Angaben in Con. Trid. I 230, Anm. 16) und Heinrich Loffredo, Bischof von Capaccio, einer der von Karl V. abgesandten neapolitanischen Bischöfe. (Hefner S. 42.)

[69] Ihre Ansicht, die auf Verkennung der Sachlage beruht, wurde später (27. Febr.) abermals aufgegriffen. Dort wird näher zu ihr Stellung genommen werden.

[70] Wenn Massarelli (Con. Trid. I 481) behauptet, daß bezüglich des Anathems kein Beschluß gefaßt worden sei, Severolus dagegen (Con. Trid. I 32), der der Kongregation beiwohnte, für das Gegenteil eintritt, muß vonseiten Massarellis ein Irrtum vorliegen. Durch diese Feststellung, die auch Ehses schon macht, erledigt sich der Vorwurf der Oberflächlichkeit, den Druffel (Con. Trid. S. 387, Anm. 2) den Legaten macht (Con. Trid. V 10, Anm. 10).

[71] Es wurde zugleich damals zum ersten Male der Ausdruck geprägt: „pari pietatis affectu“ (Con. Trid. V 10).

zelnen anheimgegeben wurde, privatim diesen Fragen nachgehen zu können, wenn es erwünscht sei. Wer mangels theologischer Bildung dazu außerstande sei, so wird gesagt, könne theologische Fachmänner zu Rate ziehen oder an die Legaten herantreten. Auch wird der Vorschlag gemacht, die Legaten möchten einige Theologen mit einer wissenschaftlichen Untersuchung beauftragen. Dabei wird aber wieder ausdrücklich betont, daß dieser Arbeit nur privater Charakter zukommen könne, der jeder Anspruch auf autoritative Bedeutung abgehe[72].

Mit den genannten Beschlüssen hatte die Kanonfrage einen gewissen Abschluß erreicht und zwar im Sinne der konservativen Richtung, während die kritische Richtung mit keiner ihrer Forderungen durchdrang. Jedenfalls war die Autorität eines Monte und eines Pacheco nicht ohne Einfluß auf das vorläufige Resultat geblieben.

Aber anderseits werden wir sehen, daß mit dem heutigen Beschlusse die kritische Richtung nicht zur Ruhe gekommen ist, sondern daß sie auch späterhin direkt und indirekt auf ihr altes Verlangen zurückkam.

§ 6. Die Tradition im Zusammenhang mit der Kanonfrage.

Mit dem Beschlusse vom 15. Februar treten die Beratungen über den Kanon vorläufig in den Hintergrund.

Wollte man mit dem „modus procedendi", d. h. mit der gleichzeitigen Behandlung von dogmatischen und Reformfragen Ernst machen, dann mußte naturgemäß die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand fallen, der in unlösbarer Verbindung und Verknüpfung steht mit der Schriftfrage. Klarheit zu schaffen über die Grundlagen des Glaubens, worin die Synode ihre erste Pflicht erblickte, war nur möglich, wenn auch die Tradition, die zweite Glaubensquelle, in den Bereich der Beratungen gezogen wurde. Anderseits mußte in diesem Zusammenhang eine weitere Frage auftauchen,

[72] „Visum est, ut omnes cogitarent domi suae et disquisitionem propriam facerent, et si quis studiis theologalibus non satis imbutus hoc facere per se non valeret, adhiberet theologos, et si quid praeterea desideraret, legatos quoque ipsos adire posset (qui DD. legati poterunt facere, ut theologi faciant aliqualem disquisitionem, non tamen auctoritate synodi, sed propria)" (Con. Trid. I 32 u. 33). — Vielleicht verdanken wir dieser Anregung die biblischen Traktate, auf die wir im zweiten Teile unserer Arbeit näher eingehen werden.

wollte man der Reform dienen: die Mißbräuche der Heiligen Schrift (abusus circa sacram scripturam).

Abusus und Tradition waren so gefordert als notwendige und selbstverständliche Ergänzung zur Schrift- und Kanonfrage. Auf diesen innern Zusammenhang hatte daher Monte schon am Schluß der Generalversammlung vom 15. Februar hingewiesen[73].

Der weiteren Klärung dieser Frage gelten die Partikularversammlungen vom 18. und 23. Februar.

Die Meinungsverschiedenheit war nicht weniger groß als in der Kanonfrage. Ja, als man zum Kern des Problems gekommen war, hielt man es bei der Vielseitigkeit der Ansichten für zweckdienlich, das Gutachten einer speziellen Theologenkommission einzuholen (20. Februar)[74].

Bei der Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit des Begriffes Tradition mußten die Schwierigkeiten sich erst recht häufen, wenn man im Laufe der Verhandlungen dem Inhalt dieses Sammelbegriffes näher rückte.

Was war unter Tradition zu verstehen? Hatte man hierbei nur an die apostolischen Überlieferungen zu denken (traditiones apostolicae) oder auch an andere Gebräuche (traditiones ecclesiasticae), die im Laufe der Zeit im kirchlichen Leben in Übung gekommen waren? Der Dehnbarkeit des Begriffes Tradition und dem Mangel an einheitlicher Deutung in den Reihen der Konzilsmitglieder ist es zuzuschreiben, wenn hinter dem Traditionsproblem ein ganzer Komplex von Fragen sich auftat.

Ein Bild der Lage geben uns zunächst die Vorverhandlungen. besonders die Erörterungen in der Versammlung des zweiten Legaten[75].

Der Hauptgegenstand am 18. Februar war eine Methodenfrage, die darin gipfelte, ob dem Traditionsproblem die Priorität zuerkannt werden solle oder den abusus; ob man die Tradition zuerst in Angriff nehmen solle oder die abusus. oder ob die gleichzeitige Erledigung am Platze sei.

---

[73] Con. Trid. V 10.

[74] Diese „congregatio theologorum minorum", der man nur ein Votum deliberativum zuerkannte, wurde in der Folgezeit gehört teils zur Sichtung der Materien, teils zur Begutachtung schwieriger Fragen. Hefner S. 66 67.

[75] Auf gemeinsame Verabredung hin eröffneten die drei Legaten die classes mit einer schriftlich fixierten Tagesordnung über die Traditions- und Abususfrage. Über ihren Wortlaut vgl. Con. Trid. I 483.

Die Geister schieden sich in drei Gruppen. Die Mehrzahl, unter ihnen der gelehrte Bischof von Feltre, Thomas Campeggio[76], der Bischof von Belcastro, Jakob Jacomelli[77], der Bischof von Fano[78] und der Servitengeneral, findet zwischen Schrift und Tradition eine engere Verknüpfung und Verbindung als zwischen der Schrift- und der Abususfrage. Daher erkennen sie der Erledigung der Traditionsfrage den Vorrang zu. Dabei wird von einigen der Gesichtspunkt dahin erweitert, daß man neben der Tradition noch zu kirchlichen Schriftwerken Stellung nehmen müsse, die sie offenbar mit der Tradition auf gleiche Stufe stellen. Wenn der Bischof von Feltre, der diesen neuen Gesichtspunkt aufrollte, auch nicht näher angibt, was unter den „scripturae ecclesiasticae" zu verstehen ist, so ergibt sich doch aus den ergänzenden Bemerkungen des Bischofs von Belcastro und des Servitengenerals, daß wir dabei an verschiedene päpstliche Dekrete, an die „canones Apostolorum" und an frühere Konzilien zu denken haben[79].

Bertano, den Verhandlungen vorauseilend, proponiert sogar schon einen Wortlaut, durch den die Traditionsfrage erfaßt werden soll[80].

Für gleichzeitige Behandlung von Tradition und abusus äußerte sich nur eine Stimme, Anton Filheul, Erzbischof von Aix[81]. Beide Punkte sind nach seiner Meinung so eng miteinander verwachsen, daß diesem Verhältnis nur durch gleichzeitige Behandlung Rechnung getragen werden kann.

Eine dritte Richtung endlich, vertreten durch den Spanier Joh. Fonseca, Bischof von Castellamare, hält es methodisch für richtiger und wichtiger, den abusus zuerst nachzugehen. Er weiß scharf zu scheiden zwischen „abusus circa sacram scripturam" und zwischen „abusus circa traditiones". Jene bilden mit der Kanon-

---

[76] Vgl. Hefner S. 40. Ebenso die wertvollen Angaben bei Lauchert S. 614 bis 619.

[77] Ebd. S. 49. [78] Petrus Bertano O. P. (Hefner S. 45).

[79] „ultra enim libros in aliis congregationibus recensitos plures esse alios, qui inter scripturas sacras nominari debeant, ut puta apostolorum canones, sacra generalia concilia et summorum pontificum decretales." Votum des Servitengenerals (Con. Trid. I 484).

[80] Er lautet: „Et post has numeratas scripturas (sc. veteris et novi testamenti) reliquimus locum spiritui sancto, qui per revelationem nonnulla nobis suggessit. Itaque recipimus, quae a spiritu sancto in traditionibus nobis (revelata) fuerunt" (ebd. S. 484).

[81] Über den gelehrten Kanzler der Akademie von Aix siehe Hefner S. 38 39.

frage ein geschlossenes, zusammenhängendes Problem, wie diese mit der Traditionsfrage. Die Erledigung des Kanons fordert daher logischerweise die Inangriffnahme der abusus, die im Zusammenhange mit der Schrift stünden. In zweiter Linie sollen dann die Tradition und die mit ihr verknüpften Mißbräuche zur Sprache kommen[82].

Eine Sonderstellung nahmen Didacus de Alaba, Bischof von Astorga, ein und der Vertreter und Theologe Madruzzos, Alfonsus de Castro[83].

Didacus de Alaba hält die schwebenden Fragen für so belanglos und unwichtig, daß er sie lieber einer Theologenkommission überantwortet wissen möchte. Die Synode, so bemerkt er, solle sich ernsteren Dingen zuwenden.

Einen ganz neuen Gesichtspunkt bringt Alfonsus de Castro in die Beratungen hinein. Er möchte die Kanon- und Traditionsfrage noch tiefer fundiert wissen. Nach ihm hängen beide auf das engste zusammen mit dem Autoritätsprinzip der Kirche. Er weiß von Theologen zu berichten, die die Autorität der Kirche höher stellen als die der Heiligen Schrift. Darum scheint es ihm von prinzipieller Bedeutung, in diesem Zusammenhang Klarheit zu schaffen über die Tragweite der kirchlichen Autorität[84].

Es wäre denkbar, daß diese Motivierung des Traditionsprinzips in direktem Zusammenhang mit der scharfen Erklärung des Bischofs von La Cava steht (15. Februar), die ihm als Angriff auf die Autorität zur Last gelegt wurde[85].

Welches war die Stellung Cervinos hinsichtlich der Geschäftsordnung?

In seinem breiten Schlußwort ergeht er sich zunächst über die Bedeutung von Schrift und Tradition für das Glaubensleben und über ihr gegenseitiges Verhältnis. Bei der dogmatischen Gleichberechtigung der Tradition mit der Heiligen Schrift wäre es das Gegebene, so wird hervorgehoben, zunächst die Traditionsfrage

---

[82] Con. Trid. I 484.

[83] Der gelehrte Franziskaner, von Philipp II. nach Trient geschickt, hat sein Wissen in einem weitverbreiteten Werke „Adversus haereses" niedergelegt, das zuerst 1534 erschien. Über seine literarische Tätigkeit siehe die Angaben bei Hefner S. 58.

[84] „quae ecclesiae auctoritas tanta apud nos est, ut aliqui eam maioris roboris quam sacros libros esse sentiant" (Con. Trid. I 484).

[85] Vgl. ebd. I 480.

in Angriff zu nehmen. Aber der Legat kannte auch Rücksichten der Klugheit. Wandte man sich zunächst der Tradition zu, so befürchtet er Mißstimmung aufseiten der reformfreundlichen Partei, als ginge man der Reform aus dem Wege; gab man aber den abusus den Vorrang in der Behandlung, so konnte auf der andern Seite das Bedenken aufkommen, als ob das Konzil überhaupt die der Tradition zukommende Bedeutung nicht estimiere[86]. Daher erscheint ihm eine abwartende Stellung ratsam, insbesondere ist das Resultat der beiden andern Partikularversammlungen zu respektieren. Alfons de Castro wird mit der Aussicht vertröstet, daß auch seinem Antrag zur geeigneten Zeit stattgegeben werde. Besonders verdient hervorgehoben zu werden, daß Cervino mit der Möglichkeit rechnet, Schrift und Tradition in zwei verschiedene Dekrete zu fassen.

Auch in den „classes" der beiden andern Legaten scheint man nicht zu einem einheitlichen Resultat gekommen zu sein. Daher beschlossen die Legaten mit Gutheißung Madruzzos und Pachecos die ungeklärte Lage den „theologi minores" zu unterbreiten (20. Februar). Diese unterstützten den Mehrheitsvorschlag vom 18. Februar, d. h. sie erklärten sich dahin, die Traditionsfrage sei zuerst zu regeln und Schrift und Tradition in einem Dekret zu fassen[87].

Dabei kommt der Theologenkonvent auch auf den Beschluß der Generalversammlung vom 15. Februar über die wissenschaftliche Unterlage des Kanons zurück, der eine Art Kompromiß darstellt zwischen den Konservativen und kritisch Orientierten. Nachträglich erklären auch die Konzilstheologen, daß man die wissenschaftliche Seite an der Kanonfrage nicht außeracht lassen sollte[88].

---

[86] „At quoniam de dogmatibus et reformatione simul tractandum iam decrevimus, et multi sunt abusus, qui circa scripturas occurrunt, his duabus necessitatibus urgemur: Si enim traditiones accipiemus, mirabuntur patres, quasi reformationem fugiamus; si ipsam reformationem sumimus, iterum obiicient traditiones relinquendas non esse" (ebd. I 485).

[87] Über die 27 Mitglieder des „conventus theologorum minorum", die sich mit einer Ausnahme aus dem Ordensklerus rekrutierten, vgl. Con. Trid. V 12 13.

[88] „Hanc tamen sententiam plures collaudarunt, ut rationes aliquo decenti modo discutiantur, ut a traditionibus incipiatur et cum scripturis recipiantur" (ebd. I 487). — Ein ziemlich umfangreicher Bericht über diese Theologenversammlung liegt vor von Sarpi (II 44 ff.). Danach kam es zu einem heftigen Auftritt zwischen Cervino und dem Spanier Vinzenz Lunellus (Franzis-

§ 7. Vertiefung des Traditionsproblems.

Das Gutachten der Theologen blieb nicht ohne Eindruck. In den Partikularversammlungen, die am 23. Februar abermals tagten, ergab es ich, daß eine weit größere Mehrzahl in der Erkenntnis des engen Zusammenhangs zwischen Schrift und Tradition dem Votum der „theologi minores" sich anschloß, wonach der Vorrang der Überlieferung vor den abusus eine Selbstverständlichkeit sei.

Pacheco und Madruzzo, deren Wort bei den Legaten immer große Beachtung fand, waren über das Ergebnis so erfreut, daß sie den Vorschlag machten, es möchten in Zukunft einzelne aus dem Kreise der Theologen regelmäßig sogar Zutritt zu den Partikularversammlungen erhalten[89].

Ein Einblick in die Verhandlungen der classis Cervinos zeigt uns, daß ein Fortschritt zu verzeichnen ist gegenüber den bisherigen Beratungen.

Wie oben bemerkt, war bei der Vieldeutigkeit des Begriffes Tradition eine Verständigung und eine fruchtbare Debatte nur möglich, wenn Klarheit geschaffen wurde über die Tragweite und Umgrenzung des Terminus. Bisher waren keine festen Linien gezogen zwischen Tradition und Tradition. Man sprach von „traditiones apostolicae" und von „traditiones ecclesiasticae"; was aber

---

kaner) und dem Karmeliten Anton Marinarius, die der Legat ob ihrer Ansichten des Sympathisierens mit dem Protestantismus beschuldigte. Während schon Pallavicini (6, 11, 14) feststellt, daß hiervon weder in den Akten noch in der Legatenkorrespondenz etwas zu finden ist, nimmt Merkle (Con. Trid. I 487, Anm. 3) Sarpi in Schutz, daß er wahrheitsgetreu berichte, zumal der Gegenstand (es handelt sich um die kirchliche Autorität), über den Lunellus sich verbreitet haben soll, nicht neu gewesen sei. — Allerdings schnitt am 18. Febr. Alfons de Castro (Con. Trid. I 484) dieses Thema an, aber bei dem Charakter der Geschichtsschreibung von Sarpi möchten wir mit Ehses annehmen, daß Sarpi auch hier, wie sooft, aus trüben Quellen geschöpft hat. Gegen Sarpi spricht vor allem der günstige Bericht Cervinos an Farnese über den Ausgang der Theologenversammlung (Con. Trid. X 394 311). Zum Ganzen vgl. Con. Trid. V 11, Anm. 4. Zur Beurteilung der Quellenbenützung Sarpis vgl. auch Brischar, Beurteilung der Kontroversen I 26.

[89] Empfohlen werden: der Spanier Bartholomäus Miranda O. Pr., Vinzenz Lunellus, der Minorit Andreas Vega, der Pariser Richard Cenomanus. Pacheco hält seinen Wunsch für um so berechtigter, als Monte bereits in dieser Sache via facti vorgegangen ist, indem er bereits den Ambrosius Catharinus und den Hieronymus Lombardellus (ord. min. observ.) zu seinen Privatberatungen zugezogen hat (Con. Trid. I 489).

die verschiedenen Referenten darunter verstanden, war nicht immer durchsichtig. Das alles drängte zu einer Klärung.

Die Meinungen hierüber verteilten sich auf drei verschiedene Gruppen.

Die erste Gruppe, vertreten durch den Bischof von Feltre und Angelus Pasqualis[90], Bischof von Motula, begnügt sich mit dem allgemeinen Begriff Tradition. Eine tiefere Erfassung oder gar eine Spezialisierung ist nach ihnen kaum möglich. Daher geht ihre Ansicht dahin, daß man einfachhin (simpliciter) die Tradition rezipieren solle.

Die zweite Gruppe kann sich mit dieser generellen und summarischen Fassung nicht einverstanden erklären. Angesichts der Tatsache, daß vieles in der Kirche und im kirchlichen Leben unter dem Namen „Tradition" läuft, ohne daß ihm der gleiche Wert und die gleiche Bedeutung zuerkannt werden kann, fordert sie eine nähere Präzisierung. Besonders Klaudius Jajus[91], der Prokurator des Kardinals von Augsburg, hält es für unbedingt notwendig, eine Unterscheidung nach dogmatischen und zeremonialen Gesichtspunkten durchzuführen; denn die Tradition zeremonialen Charakters, so hebt er hervor, könne nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden wie die dogmatischen Inhalts[92]. Jajus und

[90] „non censebat tamen quod traditiones specialiter nominarentur, sed generaliter, cum admodum difficile esset eas omnes nominatim recensere" (ebd. V 13). Von Angelus Pasqualis liegt ein Traktat vor, in dem er sich sehr für die Bedeutung der Tradition einsetzt. Zunächst ist darin die Ebenbürtigkeit der Tradition mit der Heiligen Schrift betont; sodann wird eingehend der Vorzug des gesprochenen Offenbarungswortes gegenüber dem geschriebenen behandelt und schließlich gezeigt, daß dies auch durch das Beispiel Christi erwiesen sei, der das mündliche Wort zur Verbreitung der Heilsbotschaft gewählt habe. Näheres siehe im zweiten Teile S. 103.

[91] Mit seinem Namen versehen liegt ein Traktat aus dem Monat Februar oder März vor (Con. Trid. XII 522 ff.), der aber, wie Schweitzer schon vermutet, ihm kaum zugeschrieben werden kann. Denn dessen Inhalt berührt sich nicht mit den Ausführungen des Prokurators vom 23. Februar. — Der Traktat bewegt sich in den zwei leitenden Gedanken, daß es vor dem geschriebenen Evangelium schon ein mündliches gab und daß nicht alle Heilswahrheiten in der Heiligen Schrift niedergelegt sind. Dagegen sind die Gedanken verwandt mit dem Proömium des Dekretes. — Näheres siehe im zweiten Teile S. 102.

[92] Unter den „traditiones ceremoniales" hebt er unter anderem auch die Praxis der Kirche hinsichtlich des Blutes der durch Erstickung getöteten Tiere im apostolischen Zeitalter hervor (Con. Trid. I 491).

seine Gesinnungsgenossen, darunter besonders Seripando, unterscheiden also zwischen Traditionen von dauernd verbindlichem Charakter und solchen, die zeitgeschichtlich bedingt sind[93].

Die dritte Gruppe, darunter die Bischöfe von Castellamare und von Astorga, hat anscheinend nur die apostolischen Traditionen im Auge. Dabei erheben sie die Forderung, daß sie spezialisiert werden. Ob wir hierbei an eine Unterscheidung im Sinne der zweiten Richtung zu denken haben oder an eine Namhaftmachung oder Aufzählung, ist nicht recht klar[94]. Das scheint jedoch festzustehen, daß sie den Begriff „Tradition" einengen wollten auf die apostolischen Überlieferungen, daß also andere kirchliche Gebräuche weniger von Belang waren für sie und daß dies auch entsprechend in dem Dekrete zum Ausdruck kommen sollte.

Als weiterer Punkt der Tagesordnung war nach Verabredung der Legaten die Frage der Abfassung des entsprechenden Dekretes vorgesehen. Darüber war man sich klar, daß die sprachliche Fassung von großer Wichtigkeit sei. Dieser Aufgabe ward nach Überzeugung der Legaten am besten gedient durch eine Spezialkommission von Theologen.

Diese Meinung fand in der Versammlung Cervinos ungeteilten Beifall. Mit Einstimmigkeit wurde der Vorschlag gutgeheißen und die Zusammensetzung der Kommission den drei Legaten anheimgegeben. Das hinderte aber den Erzbischof von Aquin, Galeazzo Florimontio[95], nicht, zwei Namen vorzuschlagen, die Bischöfe von Feltre und von Belcastro, denen er sein besonderes Vertrauen schenkte.

Aus dem Schlußworte Cervinos geht hervor, daß der Legat sich eingehend mit der Materie vertraut gemacht hatte. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dabei die helfende Hand des befreundeten und gelehrten Sirlet in Rom wertvolle Dienste geleistet hat, von dessen literarischem Beistande Cervino in manchen Fragen Ge-

[93] Ob auch Alfons de Castro zu dieser Richtung gehört, ist aus der Formel, die er für Erfassung der Tradition vorschlägt, nicht ersichtlich. Sie lautet: „praeter hos sacros libros multa alia sunt tenenda, quae scripta non sunt, sed observantur ecclesiae auctoritate" (ebd. I 491).

[94] Das einschlägige Votum des Bischofs von Castellamare lautet ganz allgemein: „... quod apostolicae omnino specificarentur" (Con. Trid. I 491). Es wäre auch denkbar, daß sie mit der ersten Gruppe mit dem allgemeinen Sammelnamen sich begnügten, aber bei den „traditiones apostolicae" für eine bestimmte Bezeichnung waren.

[95] Vgl. Hefner S. 49.

brauch machte[96]. Die Gesichtspunkte, unter denen eine erschöpfende Erledigung der Traditionsfrage möglich ist, sind nach seiner Ansicht folgende: Mit dem Prokurator des Erzbischofs von Augsburg unterscheidet er die Traditionen nach Wesen und Inhalt in dogmatische und zeremonielle oder rituelle[97], der Form nach in schriftlich und mündlich überlieferte. Aber er geht noch tiefer als sein Vorredner. Angesichts der Tatsache, daß von gegnerischer Seite die Tradition prinzipiell[98] bestritten und deren Existenz geleugnet wird, gilt für ihn als grundlegend bei der ganzen Untersuchung der Erweis, daß Traditionen überhaupt bestehen. Zum Belege hierfür wird eine ganze Reihe von Bibelstellen aus dem Neuen Testament angeführt, besonders aber weiß Cervino mit einem ganz eingehenden Exkurs in die Patristik aufzuwarten, wobei allerdings einige Irrtümer in der Quellenangabe unterlaufen. Es kommen zu Wort: Hieronymus, Augustinus, Basilius, Dionysius Areopagita, Cyprian, besonders aber Origenes und Irenäus[99].

§ 8. Endgültiger Beschluß über gleichzeitige Annahme von Schrift und Tradition. Wahl der Kommission.

Die Beratungsgegenstände vom 18. und 23. Februar und deren Ergebnisse kommen am 26. Februar vor das Plenum. Bei Eröffnung der Versammlung stellt Monte mit Genugtuung fest, daß in allen drei Partikularversammlungen darüber Einigkeit erzielt worden war, daß bei dem engen Zusammenhang zwischen Schrift und Tradition beide gleichzeitig und in einem Dekret zu fassen seien. Es war also nur noch eine formale Angelegenheit, diese all-

---

[96] Siehe Ehses: RQ. 11 (1897) S. 595 ff.

[97] Dazu rechnet er z. B. das Fasten in der Quadragesima (Con. Trid. I 492).

[98] Dabei beruft sich Cervino auf ein Buch, in deutscher Sprache verfaßt, dessen Titel und Verfasser nicht genannt wird und das Michael Helding ins Lateinische übersetzt haben soll. Da indessen sämtliche Biographen Heldings von genanntem Buche nichts wissen und der Verfasser ohne Zweifel Protestant war, so möchten wir mit Merkle, der sich auf eine mündliche Mitteilung von Nikolaus Paulus stützt, annehmen, daß Helding eine Übersetzung genannten Buches mit oder ohne Original dem Kardinal zwecks Orientierung zugehen ließ (Con. Trid. I 492, Anm. 1). — Über die interessante Persönlichkeit von Helding, geb. 1508 zu Langenenslingen (Hohenzollern), 1537 Suffraganbischof von Mainz, 1550 Bischof von Merseburg, vgl. ebd. I 190, Anm. 2 mit den Literaturangaben.

[99] Vgl. das ganze Exposé in den Akten (Con. Trid. V 14—18).

gemeine Ansicht zum formellen, rechtskräftigen Beschluß zu erheben. Damit war aber zugleich eine endgültige Klärung des Traditionsbegriffes gefordert.

So lenkte sich von selbst das Hauptinteresse auf diese Begriffsreinigung, auf die dekretale Fassung und auf die Wahl, bzw. auf die Ernennung der Kommission für die Fertigstellung des Dekretes.

Der Gang der Verhandlungen, stellenweise recht heiß, zog sich so in die Länge, daß der erste Vorsitzende laute Klage erhob über die vielen Referenten, die sooft in ihren Ausführungen sich wiederholten, und zugleich bat, sachliche Selbstbeschränkung sich aufzuerlegen[100].

Wesentlich konnten zur Klärung der Lage die programmatischen Ausführungen Cervinos beitragen, mit denen er die Worte seines Kollegen ergänzte. Es lag ihm vor allem daran, inmitten des Wirrwarrs von Meinungen, die er in seiner „classis" kennen gelernt hatte, eine einheitliche Verhandlungsbasis zu schaffen. Das war nur möglich durch eine eindeutige Festlegung des Traditionsbegriffs.

Er, dem die Unterscheidungen „apostolische Tradition", „kirchliche Tradition" und „religiöse Gewohnheit" geläufig waren, hebt hervor, daß in diesem Zusammenhang nur die „traditiones apostolicae" in Betracht kommen könnten. Mit dieser strafferen Begriffsfassung und Begriffsverengung nicht zufrieden, möchte er im Anschluß an seine Darlegungen vom 23. Februar der Traditionsfrage eine tiefere Fundamentierung geben.

Darum, meint er, könne, wenn man gründlich vorgehen wolle, zuerst nur die Tatsachenfrage in Betracht kommen, d. h. daß es wirklich apostolische Traditionen gibt. Dann erst habe man diese nach ihrem Umfang und Geltungsbereich zu prüfen[101].

Aber trotz dieser bestimmten Proposition nahm die Diskussion einen ganz andern Gang, so daß im Laufe der Beratungen der Bischof Thomas Casello[102], der Cervino nahestand, sein Erstaunen nicht verhehlen konnte, daß man die Tagesordnung so

---

[100] „Diutius, inquit (Monte), congregatio nostra protracta est, quam ab initio concepissem. Quod propterea evenit, quoniam multi, immo omnes fere super eo, quod non sunt rogati, sententias dicunt, nec quisquam est, qui tametsi nihil habeat plus, quam alius dixerit, idem nihilominus repetere malunt, quam in alterius sententiam ire" (Con. Trid. I 34).

[101] „modo an sint traditiones ipsae apostolicae, tractandum est, quae autem sint, suo loco discutietur" (ebd. I 494).

[102] Hefner S. 49.

wenig respektiere und zu Fragen zweiter Ordnung abgesprungen sei[103]. Aber sein Befremden fand kein Gehör, die Dinge nahmen ihren eingeschlagenen Verlauf. Die Tatsachenfrage, die der zweite Legat für die grundlegende hielt, wird übergangen, und die Diskussion beschäftigt sich lediglich mit der Erwägung, wie die Überlieferung zu behandeln sei, näherhin, ob die einzelnen Formen namhaft gemacht werden sollten oder nicht.

Diese Fragestellung spaltete das Gremium wie am 23. Februar wieder in drei Richtungen, die sich eng mit der damaligen Haltung berühren oder sogar sich decken.

1. Gruppe. Nach ihrer Auffassung ist von einer genaueren Bezeichnung oder einer Aufzählung der Traditionen Abstand zu nehmen. Bei der Unmöglichkeit, sie alle namhaft machen zu können, wäre dies ein gefährliches Wagnis. Würde bei der großen Fülle eine übersehen, so befürchtet man, könnte dieses einer Ablehnung gleichkommen. Daher hält es Pacheco für das Richtige und für ein Gebot der Klugheit, sich mit dem summarischen Verfahren zu bescheiden[104], ein Vorschlag, dem die Mehrzahl beipflichtete.

2. Gruppe. Auf entgegengesetztem Standpunkt steht Markus Vigerio della Rovere, Bischof von Sinigaglia[105]. Mit der generellen Bezeichnung „Tradition" ist nach seiner Meinung dem Ernst der Sache nicht gedient, daher drängt er auf eine Spezialisierung. Wenigstens, so meint er mit andern, sollten Überlieferungen von besonderer Bedeutung namhaft gemacht werden, bei den übrigen genüge eine allgemeine Erwähnung[106].

3. Gruppe. Die dritte Gruppe nimmt eine Mittelstellung ein. Während die beiden ersten Richtungen die „traditiones apostolicae" im Auge hatten, denkt sie auch an die „traditiones ecclesiasticae", die sie gleichfalls in das Dekret einbezogen wissen

---

[103] „se valde profecto mirari a nemine fere ex patribus Rev. legatorum propositioni ad rem facientia responsa fuisse" (Con. Trid. I 495).

[104] Con. Trid. V 18.

[105] Über den Verwandten der Päpste Sixtus' IV. und Julius' II. vgl. KL. XII 950.

[106] „... ut enumeratio aliquarum praecipuarum fieret, quo magis adversariorum machinas subverterent, alias vero sub generalitate comprehendi, ne praetermissae viderentur." — Einige seiner Gesinnungsgenossen fügen ergänzend hinzu, daß in dem Dekret auch der sieben Sakramente Erwähnung geschehen solle, die ja ganz besonders apostolisches Traditionsgut seien (Con. Trid. I 34).

möchte. Dieses ist nach ihrem Sprecher, dem Erzbischof Salvator Alepius von Sassari[107], möglich, wenn nicht nur der apostolischen Überlieferungen Erwähnung geschieht, sondern wenn beide Gattungen, die apostolischen und die kirchlichen, unter den erweiterten Kollektivbegriff „traditiones ecclesiasticae" subsumiert werden. Sie suchen also den von Cervino angestrebten, verengten und von den andern Richtungen rezipierten Begriff von Tradition wieder zu erweitern. Aber der Vorschlag stößt auf Widerstand mit der Begründung, daß jetzt nur die apostolischen Traditionen zur Diskussion stünden; die Behandlung der nichtapostolischen sei für eine andere Zeit vorbehalten[108].

Die lang diskutierte Materie stieß nicht überall auf gleiches Interesse. Vereinzelte Mitglieder des Konzils fanden die schwebenden Dinge aus verschiedenen Gründen nicht so wichtig.

Der temperamentvolle und oppositionslustige Braccio Martelli[109] und der geistesverwandte Bischof von Astorga wußten schließlich ihren Unmut nicht länger zu beherrschen und stießen mit ihren Bemängelungen und Bemerkungen, man solle sich wichtigeren Dingen zuwenden und diese untergeordnete Materie einer Theologenkommission überlassen, auf allgemeines Befremden.

Didacus von Alaba klagte das Konzil der Zeitvergeudung an, daß man einen vollen Monat so belanglosen Dingen widme, während man das ganze Schrift- und Traditionsproblem in einer Generalversammlung verabschieden könnte[110].

Der Bischof von Fiesole sieht in dem Vorgehen der Synode sogar Mangel an Konsequenz und Besonnenheit, da entgegen den Abmachungen vom 23. Februar nur von der Tradition die Rede sei, während die Abususfrage gar nicht zur Sprache komme[111].

---

[107] Über ihn vgl. die Angaben bei Hefner S. 37 und Con. Trid. I 372, Anm. 5.

[108] „placebat tamen Turritano ... ut generaliter omnes ecclesiasticae traditiones susciperentur, ne, si de apostolorum tantum traditionibus mentio fieret, reliquae reiectae et explosae viderentur" (Con. Trid. I 33; ebenso V 18).

[109] Bischof von Fiesole (1530—1552), vorher Prälat in seiner Vaterstadt Florenz; wegen seines Freimuts in Trient oft gefürchtet. (Hefner S. 42.)

[110] „iam mensis paene integer absumptus foret, cum certe totum hoc negotium ... una congregatione perfici potuisset" (Con. Trid. I 34).

[111] Er sagt: „ne propterea et inconstantes et leves ab omnibus reputemur" (ebd.). — Der Vorwurf, dem ursprünglichen Programm untreu geworden zu sein, ist unberechtigt, da am 23. Febr. dem Traditionsproblem der Vorrang vor der Abususfrage zuerkannt wurde. Vgl. dazu auch Maichle, De editione et usu sacrorum librorum S. 46—53.

Diese Sprache, aus der eine Geringschätzung der bisher geleisteten Arbeit klang, konnte nicht unerwidert bleiben.

Thomas Casellus weist mit Recht die Anschuldigungen zurück und betont unter Berufung auf die Einigung vom 23. Februar, daß die Verhandlungen durchaus programmäßig seien. Er findet es bedauerlich und befremdend, daß eine verschwindend kleine Gruppe von drei oder vier Stimmen mit ihren Eigenansichten eine Mehrzahl von 60 Köpfen meistern will.

Sogar die irenische Natur eines Pole, des dritten Legaten, kann die auffälligen Bemerkungen nicht ungerügt lassen. Jetzt von Unbesonnenheit oder gar von Zeitvergeudung zu reden, wo so wichtige Dinge auf dem Spiele stehen, wo die dogmatischen Grundlagen für die künftigen Verhandlungen und für die Auseinandersetzung mit den Gegnern erarbeitet werden, — ist nach seiner Meinung ein Zeichen von mangelndem Verständnis für die Wichtigkeit des Gegenstandes und für den Ernst des gegenwärtigen Augenblicks[112].

Noch größeres Aufsehen erregte die Stellungnahme von Jakob Nachianti[113], Bischof von Chioggia. Seine Haltung in der Traditionsfrage ist so singulär, daß ein näheres Eingehen auf seine Ausführungen am Platze erscheint.

Festhaltend an der Unterscheidung der Traditionen, wie sie auch andere schon gemacht haben, gibt er unverhohlen zu verstehen, daß er keiner der beiden Gattungen, weder den apostolischen noch den kirchlichen, Bedeutung zuerkennt. Ein Anhänger der Suffizienz der Heiligen Schrift, verzichtet er für seine Person auf die „traditiones apostolicae", weil nach seiner Meinung — dabei beruft er sich auf Augustin — alle notwendigen Heilslehren in der Heiligen Schrift stehen[114]. Aber da er die geschlossene Mehrheit gegen sich weiß und voraussieht, daß die apostolischen Traditionen auf keinen

---

[112] „Quod profecto non alia ratione illis evenire puto, nisi quod ipsi ea quae tractantur, non satis quidem intelligunt" (Con. Trid. V 21).

[113] Massarelli nennt ihn: „rerum novarum cupidus" (Con. Trid. I 494), und an anderer Stelle sagt er von ihm: „qui semper aliquid novi in medium afferre solet" (ebd. 495). Nach der vierten Sessio wird Nachianti in den Akten nicht mehr erwähnt. Dazu vgl. Lauchert S. 584 ff.

[114] „Nemo enim ignorat, contineri in sacris libris omnia ea, quae ad salutem pertinent" (Con. Trid. V 18). — Daß Nachianti mit Augustin zu Gunsten seiner Ansicht argumentiert, ist aus dem Briefe Cervinos an den Kardinal Farnese vom 27. Febr. ersichtlich (siehe die Legaten-Korrespondenz). Con. Trid. X 398 399.

Fall ausgeschalten werden, so versucht er wenigstens einen Teilerfolg für seine Eigenmeinung durch die Erklärung, von einer generellen Annahme der Traditionen könne keinesfalls die Rede sein, eine genaue Prüfung und Aufzählung sei unbedingtes Erfordernis für deren Rezeption.

Noch schärfer nimmt er Stellung zu den kirchlichen Traditionen (traditiones ecclesiasticae). Da er in ihnen nur eine Unsumme von Fastenverordnungen und leeren Zeremonien erblickt, die eine nutzlose Belastung des christlichen Volkes bedeuten, ist er gegen jedwede Erwähnung in dem Dekrete[115]. Bei dieser freimütigen Aussprache über seine Stellung zur Traditionsfrage zieht Nachianti einen Vergleich zwischen der Art und Weise, wie beide, Kanonfrage und Traditionsproblem, behandelt worden seien. In beiden Fällen, so wird Klage geführt, hat die Synode ein kritikloses Verfahren eingeschlagen. Dieses sucht er hinsichtlich des biblischen Kanons damit zu beleuchten, daß er dessen rechtliche Grundlagen überhaupt in Frage stellt[116].

Nach seiner Meinung stammt die Bulle „Cantate Domino", die den Florentinischen Kanon enthält und der wieder zur Grundlage des tridentinischen Kanons gemacht werden soll, aus einer Zeit, da das Florentinum bereits geschlossen gewesen sei. Bei dieser Lage der Dinge, so argumentiert der Bischof, geht genannter Bulle jeder autoritative Charakter ab, und darum seien die jüngst abgeschlossenen Verhandlungen in der Kanonfrage ganz fragwürdig[117]. Zudem, so wird hinzugefügt, entspricht die Bulle auch

[115] „Quod vero ecclesiasticae traditiones etiam recipiantur et earum mentio aliqua in decreto fiat, nullo modo probare possum, cum tot indictiones ieiuniorum, tot ceremoniae, quae plerumque frustratoriae sunt, nimis Christianum populum gravant" (ebd. V 19).

[116] Er sagt, die biblischen Bücher seien „sub praetextu auctoritatis Florentini Concilii" angenommen (Con. Trid. I 34).

[117] Von der bekannten Bulle Eugens IV. war schon am 15. Febr. in ähnlichem Sinne die Rede (Con. Trid. I 480). Nachianti betrachtete irrtümlicherweise das Konzil als abgeschlossen, als durch das Unionsdekret „Laetentur coeli" vom 6. Juli 1439 eine Einigung mit den Griechen erreicht war. Über die berühmte Bulle „Cantate" und ihr Schicksal sei kurz Folgendes vermerkt: Die Bulle stammt vom 4. Febr. 1441, was Nachianti wohl unbekannt war, und trägt folgendes Datum: „Florentiae in publica sessione synodali sollemniter in ecclesia domus S. Mariae Novelle apud quam nunc residemus, celebrata, anno incarnationis dominicae 1441, pridie nonas februarias pontificatus nostri anno undevicesimo." Der Text findet sich bei Hardouin IX 1020 bis 1029. Cervino hat sie in Rom später persönlich eingesehen (Con. Trid.

in formeller Hinsicht nicht den Schriftstücken dieser Art, da im Eingange das feierliche, übliche „sacro concilio approbante" fehle, was doch bei den Bullen, die anläßlich der Tagung eines Konzils publiziert würden, der Fall sei. Auch einige andere Konzilsteilnehmer bekannten sich zu dieser Auffassung, vermutlich die vereinzelten Stimmen, die sich am 15. Februar in diesem Sinne geäußert hatten[118].

Die Legaten, erstaunt ob dieser seltsamen Ansicht, beeilen sich, den historischen Irrtum aufzuklären[119]. Die Hauptrolle hierbei fällt Cervino zu, der mit der Materie eingehend vertraut war[120].

Zunächst wird dargelegt, daß genanntes Konzil nicht 1439 geschlossen wurde, sondern, daß es, nachdem es laut Beschluß der 9. Sitzung (1. Mai 1442) nach Rom verlegt wurde, bis 1442 getagt habe[121]. Daß die Bulle „Cantate Domino" am 4. Februar 1442 erschien und zwar in Florenz, dafür tritt Cervino mit seiner eigenen Person ein, da er, wie er versichert, in Rom mit eigenen Augen in sie Einsicht genommen hat[122]. Die Bemängelung endlich, daß der Bulle der charakteristische Eingang „sacro approbante concilio" fehle, weiß der Legat mit dem Hinweis zu entkräften, daß nach seiner Feststellung genannter Passus in den Text hinein verwoben ist. Ob er aber am Anfang oder in der Mitte stehe, sei belanglos[123].

I 496); am 23. März 1546 wurde sie von Farnese den Legaten nach Trient geschickt (vgl. Legaten-Korrespondenz Con. Trid. X 426–428). Später scheint das Original verloren gegangen zu sein (Con. Trid. I 495, Anm. 4).

[118] Siehe Con. Trid. I 480.

[119] Zu Unrecht behauptet Druffel (Mon. S. 399, Anm. 2), die Legaten seien den unerwarteten Einwänden hilflos gegenübergestanden. Unerwartet konnten sie nicht sein, da ja bereits am 15. Febr. von diesem Gegenstand die Rede war; daß sie ihnen gewachsen waren, geht aus dem eingehenden Referate Cervinos hervor, in dem Nachianti und sein Anhang mit dem wahren Sachverhalt bekannt gemacht wurden, wie wir weiter unten sehen werden.

[120] Entgegen der Darstellung in den Akten (Con. Trid. V 19 ff.), die Monte zum Hauptredner machen, verdient mit Merkle die Ansicht den Vorzug, wonach besonders der zweite Legat das Wort zur Abwehr ergriff (vgl. Con. Trid. I 496, Anm. 2), wenn er auch nicht der einzige Sprecher war, wie Druffel vermutet. Dagegen spricht der Bericht des Severolus (Con. Trid. I 34).

[121] Als Gewährsmann gilt besonders Augustinus Patricius von Siena (gest. 1496) mit seinem Werke „Summa conciliorum Basiliensis, Florentini, Lateranensis etc. (bei Hardouin, Collectio conciliorum IX 1081–1198).

[122] „quam ego ipse his oculis vidi Romae" (Con. Trid. I 496).

[123] Über die weitere Argumentation vgl. ebd. I 496. Daß die Angaben von Cervino den Tatsachen entsprechen, ergibt sich aus Hefele, Konziliengeschichte VII 781.

Nach diesem langen Exkurse, der weit von dem Thema des Tages abführte, kam man wieder zur Tagesordnung zurück. Man schritt zur Abstimmung über die Annahme der Traditionen.

Mit weit überwiegender Mehrheit wird beschlossen, die apostolischen Traditionen mit dem biblischen Kanon in *einem* Dekrete zu rezipieren. Alle andern — „traditiones ecclesiasticae" —, über die soviel debattiert wurde, fanden in dem Beschlusse keine Berücksichtigung[124].

Aber wir werden sehen, daß durch diesen Beschluß das Traditionsproblem keineswegs ganz zur Ruhe gekommen war; alte Fragen und Bedenken tauchten aufs neue auf, besonders als das Dekret zur Verlesung und Prüfung kam.

Der zweite Punkt der Tagesordnung, die Wahl der Kommission für die Ausarbeitung des Dekretes, fand rascher seine Erledigung.

Schon die Partikularversammlungen, wie wir sahen, hatten sich mit dieser Angelegenheit befaßt, und allgemein hatte man die Zusammensetzung der Kommission den Legaten anheimgegeben. Das hinderte jedoch einzelne Glieder des Konzils nicht, in den drei „classes" bestimmte Vorschläge zu machen. Diese Vorschläge wurden respektiert, und so ernannten die Legaten aus jeder classis je einen Theologen und einen Kanonisten, also sechs Mitglieder. Die Namen sind folgende:

1. Salvator Alepius, Erzbischof von Sassari.
2. Johannes Michael Saracenus, Erzbischof von Matera, beide Mitglieder der classis des ersten Legaten.
3. Jakob Jacomelli, Bischof von Belcastro.
4. Thomas von Campeggio, Bischof von Feltre, Mitglieder der classis Cervinos.
5. Robert Vauchop, Erzbischof von Armagh[125].
6. Franziskus von Navarra, Bischof von Badajoz, beide der classis Poles angehörig[126].

---

[124] „interrogati sunt patres per card. de Monte, an eis placeret, ut in decreto de recipiendis libris una et traditiones apostolorum reciperentur, et omnes paene responderunt placere" (Con. Trid. I 35).

[125] Stammt aus Irland, machte seine Studien in Paris. Wegen seiner wissenschaftlichen Bildung in Rom sehr geschätzt; 1541 auf dem Reichstag zu Regensburg. Er war besonders über die religiöse Lage in Deutschland gut orientiert. Vgl. dazu die Angaben auch nach seiner literarischen Tätigkeit bei Hefner a. a. O. S. 39—40.

[126] Ebd. S. 47.

Von Wichtigkeit ist die Frage, wer für sich das Recht beanspruchte, die Kommission zu bestimmen. Beanspruchte das Gremium des Konzils das Wahlrecht oder die Legaten das Nominationsrecht? Gegen Druffel[127] ist zu sagen, daß, wie aus den Verhandlungen vom 23. Februar ersichtlich ist, den Konzilsmitgliedern das Wahlrecht prinzipiell zuerkannt wurde, daß sie aber darauf verzichteten zu Gunsten der Legaten. In der Versammlung des Cervino ist ausdrücklich hervorgehoben, daß die Mitglieder mit einer Ausnahme die Ernennung den Legaten überließen, was, wie Merkle auch hervorhebt, sinnlos wäre, wäre ihnen selbst das Wahlrecht nicht zugestanden[128].

So sehr es auch von Interesse wäre, Näheres darüber zu erfahren, warum man sich auf genannte sechs Persönlichkeiten einigte, die Akten und die Tagebücher lassen uns in diesem Punkte im Stiche. Aber wir gehen nicht fehl in der Annahme, daß vor allem wissenschaftliche Gründe und Gründe des Charakters bei der Auswahl entscheidend gewesen sein dürften. So genoß der Bischof von Armagh wegen seiner Gelehrsamkeit ein nicht geringes Ansehen, von andern wird des öftern ihr Eifer und ihre Dienstbarkeit lobend anerkannt[129].

§ 9. Vorlage und Prüfung des Dekretes in den Partikularversammlungen.

Die Ausarbeitung des Dekretes beanspruchte beinahe einen vollen Monat. Dieser Verzug erklärt sich vor allem durch die gleichzeitige Inanspruchnahme der Kommission durch die Beratungen über die „abusus circa sacram scripturam“. Während der Zeit der schriftlichen Fixierung stand man in enger Fühlung mit den Legaten, die ja schon früher erklärt hatten, wie wichtig die sprachliche Fassung des Dekretes sei[130]. Ihr reges Interesse, ja ihr direkter Einfluß auf die Gestaltung des Textes während der Ausarbeitung ist bestimmt nachweisbar. So ist der feierliche Eingang: „Sacrosancta et oecumenica et generalis Tridentina synodus etc.

[127] Druffel, Mon. Trid. S. 397, Anm. 1.

[128] Con. Trid. V 13 14. Über die unklare Darstellung bzw. Vermengung von Wahrem und Falschem vgl. die Bemerkung Merkles (ebd. I 496, Anm. 9).

[129] Siehe die anerkennenden Worte des Erzbischofs von Aix nach Verlesung des Dekretes (Con. Trid. I 521).

[130] Vgl. Con. Trid. I 491: „multum refert quibus verbis concipiatur“ (decretum).

... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens", eine Formulierung der drei Präsidenten[131].

Nach Fertigstellung des Textes bekamen die Konziliaren einen vorläufigen Einblick[132]. Von der Zustellung einer Kopie nahm man im Interesse der Diskretion Abstand, was allerdings zu Klagen Anlaß gab[133].

Der Wortlaut des Dekretes in seiner ersten Fassung ist folgender[134]:

„Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Ap^cae Sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus (quantum per eiusdem Spiritus Sancti gratiam fieri poterit)[135] puritas ipsa evangelii[136] Dei conservetur, quod promissum ante per prophetas eius in scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus eius filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tamquam regulam[137] omnis[138] et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit, perspiciensque, hanc[139] veritatem partim contineri in libris

---

[131] Diese Fassung wird der Kommission am 17. März von den Legaten vorgelegt, da diese nach einem passenden Exordium suchten. Übrigens hatten die Legaten derer mehrere ausgearbeitet (Con. Trid. I 515). Von dem Gesamtwortlaut des Eingangs stammt der Text: „hoc sibi perpetuo ante oculos ponens", von Cervino (ebd. S. 514).

[132] Ebd. I 497.

[133] So bemängelt der Bischof von Castellamare, daß der flüchtige Einblick nicht genüge, sich tiefer zu orientieren, und daß die Zustellung einer Kopie am Platze gewesen wäre. Ebd. I 522.

[134] Nach Ehses (Con. Trid. V 31, Anm. 4) findet sich das Dekret in Conc. 62 f. 130 von Massarelli mit folgendem Titel geschrieben: „Decretum de susceptione librorum pro 4. sessione lectum 27 Martii, super quo considerantur illa capita, quae 29. eiusdem ad patres omnes missa sunt, in congreg. generali." Am Schlusse f. 131^r heißt es „Tridenti mutatum". Aber aus den Diarien des Massarelli (Con. Trid. I 436) und aus Severolus (ebd. I 38) ist ersichtlich, daß das Dekret schon vor dem 23. März den Konzilsvätern zu Gesicht kam. Neben diesem liegt noch ein zweites Exemplar vor (Conc. 62 f. 130), das nicht von der Hand Massarellis stammt, aber von ihm besichtigt und mit kleinen Abänderungen versehen wurde. — Obiger Text stellt die zweite Fassung dar.

[135] Von Mass. gestrichen.

[136] Über der Zeile ist ergänzt: „in ecclesia".

[137] „regulam" ist ersetzt durch „fontem".

[138] Dieses Wort, am Ende der Zeile stehend, ist verderbt.

[139] Über der Zeile ist korrigiert: „ipsam evangelii".

scriptis, partim sine scripto traditionibus, quae vel ipsius Christi ore ab apostolis acceptae vel ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, quibus par pietatis debetur affectus, summa cum reverentia pro sacris et canonicis suscipit et veneratur suscipique ab omnibus Christifidelibus statuit et decernit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in constituendis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura. (Quorum sacrorum)[140] librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, videlicet: Testamenti veteris: quinque Moisis, idest Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Iosue, Iudicum, Ruth, quattuor Regum, duo Paralipomenon, Esdra, Nehemia, Thobia, Iudith, Hester, Iob, Psalmi David, Parabolae, Ecclesiastes, Cantica Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaia, Hieremia cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, idest Osea, Iohel, Amos, Abdia, Iona, Michaea, Naum, Abacuch, Sophonia, Agaeus, Zacharia, Malachia — duo Machabaeorum. Testamenti novi: quattuor evangelia, Matthaei, Marci, Lucae, Ioannis — quattuordecim epistolae Pauli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, duae ad Thessalonicenses, ad Colossenses[141], duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos, — Petri duae, tres Ioannis, una Iacobi, una Iudae, Actus apostolorum, et Apocalypsis Ioannis. Si quis autem libros ipsos et traditiones praedictas violaverit: anathema sit."[142]

Am 23. März wurde das Dekret den Partikularversammlungen zur Begutachtung vorgelegt. Auf Grund der Akten und der Aufzeichnungen Massarellis ist es uns möglich, den Eindruck dieses ersten Entwurfs in der Versammlung des zweiten Legaten festzustellen.

---

[140] Ersetzt durch: „sacrorum vero".

[141] Dafür: „Collocenses".

[142] Außer den zwei genannten Fassungen finden sich in Cod. Vat. lat. 4896 f. 71 ff. noch mehrere, gleichzeitige Entwürfe, die entweder von der Kommission stammen oder aus den Kongregationen herausgewachsen sind. Näheres Con. Trid. V 32, Anm. 1.

Nur eine verschwindende Minorität, darunter der Erzbischof Anton Filheul von Aix[143], war mit dem Entwurf in jeder Hinsicht zufrieden. Die Ausstellungen, die gemacht wurden, waren allgemeiner Art, besonders aber bezogen sie sich auf den Wortlaut über die Traditionen, die Psalmen und über das Anathem. Sie zeigen uns zugleich auch, daß die Meinungsverschiedenheit über manche Punkte früherer Debatten noch weiter bestand, obwohl feste Beschlüsse darüber vorlagen.

Nach der allgemeinen Seite findet Petrus Tagliavia, Erzbischof von Palermo, den Passus, der die Annahme des Kanons zur Gewissenspflicht macht, zu kraftlos. Nach dem Vorgehen der Synoden zu Laodicea (etwa 360)[144] und Rom (494)[145] hätte er eine schärfere Formulierung gewünscht. Entsprechend der Praxis der Kirche, frühere Konzilsbeschlüsse in der Folgezeit immer neu einzuschärfen, ja ihnen sogar eine noch schärfere Pointe zu geben, müßte auch in diesem Falle, so meint der Erzbischof, die Annahme des Kanons durch einen Wortlaut zur Pflicht gemacht werden, daß der autoritative Charakter klar zum Ausdruck kommt. Diese Bemängelung sucht der Bischof von Feltre, Mitglied der Kommission, mit dem Hinweis zu entkräften, daß in dem Dekrete der Kanon des Florentinums übernommen sei und daß ihm damit indirekt dieselbe Autorität zuerkannt sei, wenn sie auch nicht eigens zum Ausdruck gebracht werde.

In dem allgemeinen Teil, im Proömium, findet sodann der Servitengeneral folgende Fassung unkorrekt: „quod (evangelium) Dominus noster Iesus Christus eius filius proprio ore primum promulgavit". Da schon der Alte Bund nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift selber, so wird betont, teilhaftig war der Heilsbotschaft, kann die Partikel „primum" irreführend sein für die Auffassung der göttlichen Heilsökonomie. Daher ist es zu streichen oder durch den zutreffenderen Ausdruck „passim" zu ersetzen. Nur in dieser Formulierung findet Bonuccio den Universalismus des göttlichen Heilswerkes ausgesprochen[146].

[143] Über ihn siehe Hefner S. 38 39.

[144] Nach den Referenten wurde auf dieser Synode die Annahme des Kanons mit folgenden Worten bekräftigt: „quos (libros) oporteat in ecclesia legere et in auctoritatem recipere" (Con. Trid. I 521).

[145] Nach Merkle kommt hier das Gelasianum in Betracht. Der Zusatz lautet: „quibus ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est" (ebd.).

[146] Bei seiner Beweisführung beruft sich Bonuccio besonders auf Gen. 3, 15 und Gen. 22, 18.

Besonders stark beanstandet wurde der Abschnitt des Dekretes, in dem von der Tradition die Rede ist. Gerade hier zeigte es sich besonders, daß auch jetzt noch keine Einmütigkeit herrschte über den Begriff Tradition, und obwohl man sich früher auf die apostolischen Überlieferungen festgelegt hatte, so hielt man sich doch nicht in allweg an die getroffene Abgrenzung. Die Linien wurden von einzelnen Referenten wieder verwischt oder sie liefen ineinander.

Wie am 26. Februar findet der Bischof von Sinigaglia die generelle Bezeichnung „traditiones" zu unklar, weil diese Bezeichnung auch ausgedehnt werden kann auf die veralteten und außer Gebrauch gekommenen Überlieferungen und Gewohnheiten. Dem kann nach seiner Meinung nur durch einen Text entgegengearbeitet werden, der genau die Traditionen im engeren Sinne des Wortes, d. h. die apostolischen Überlieferungen umgrenzt. Zwar bemühen sich Thomas Campeggio und der Bischof von Belcastro, ihn zu belehren, daß ein näheres Eingehen und eine bestimmte Fassung sich erübrige, da der Zusatz „traditiones, quae continua successione ad nos pervenerunt" jede Unklarheit ausschließt, welche Traditionen hier in Frage kamen und rechtskräftig seien[147].

Auch Johannes Fonseca findet den Wortlaut „traditiones" für zu unbestimmt, aber von einem andern Gesichtspunkt aus. Er möchte auch die kirchlichen Überlieferungen einbezogen wissen, besonders jene, die auf den Kult sich beziehen[148].

In diesem Verlangen wird er kräftig unterstützt von Petrus Bertano. Wie Fonseca an der herkömmlichen Unterscheidung der Tradition festhaltend, beantragt er, daß die Traditionen apostolischen Charakters klar hervorgehoben werden, wie etwa die Gepflogenheit, beim Gebete von Ostern bis Himmelfahrt zu stehen, der Empfang der Kommunion unter einer Gestalt und der Priesterzölibat. Um aber, so wird hinzugefügt, nicht den Anschein zu erwecken, als seien damit die kirchlichen Überlieferungen ausgeschieden, muß das Dekret durch einen entsprechenden Zusatz ergänzt werden, aus dem ersichtlich ist, daß im kirchlichen Leben noch

[147] Con. Trid. I 522.

[148] Eingangs seines Referates beklagt er sich, daß man bei dem wichtigen Gegenstand nur so flüchtig sich orientieren konnte. Die Überlassung einer Kopie hält er für unbedingt notwendig. Die Diskretion, für die man fürchtet, so meint er, hätte man durch Verhängung einer Strafe sichern können (ebd. I 522).

eine große Anzahl ungeschriebener Traditonen existiert, die ebenfalls rechtskräftig sind[149]. Aber in einem Punkte geht der Bischof von Fano über seinen Vorredner hinaus. Bei seiner Auffassung über das Verhältnis von Schrift und Tradition, derzufolge er der ersteren den Vorrang gibt, können beide in dem Dekrete nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden. Als Kronzeuge wird Augustinus angeführt. Daher ist nach Bertanos Auffassung der Passus „par pietatis affectus" unangebracht[150].

Aber sofort tritt ihm der Bischof von Belcastro, Mitglied der Kommission, entgegen. Unter Berufung auf den Beschluß vom 26. Februar erklärt er, daß, wenn in dem Dekrete nur von apostolischen Traditionen die Rede sei, dies lediglich die Ausführung des Gesamtwillens jener Generalversammlung sei. Das „par pietatis affectus" wird gerechtfertigt durch die Behauptung, daß Schrift und Tradition gleichwertig seien.

Anknüpfend an seine Ausführungen vom 26. Februar[151] rollt Thomas Casellus noch einmal das ganze Traditionsproblem auf mit bisher nicht gehörter Ausführlichkeit und Tiefe, und macht dann ganz bestimmte Vorschläge für die dekretale Formulierung. Zunächst, so führt der Bischof von Bertinoro aus, ist grundsätzlich daran festzuhalten, daß es in der Kirche neben der Heiligen Schrift geschriebene und ungeschriebene Traditionen gibt, die auf Christus oder auf die Apostel zurückgehen. Sein Interesse gilt besonders den „traditiones non scriptae". Diese unterscheidet er wieder näherhin in solche, die zeitlich bedingt und daher abänderbar sind, und in solche, die ewig und daher unabänderlich sind. Zu jenen

[149] „Dicitur in decreto, quod sunt traditiones apostolorum, ut puto, orare stans a pascha usque ad ascensionem Domini, communio sub utraque laycis denegata, celibatus sacerdotum.... Sed ne adversarii dicerent, quod cum nos receperimus apostolicas traditiones, ecclesiasticas reiecerimus, esset addendum in decreto, quod multa alia sunt in ecclesia, quae scripta non sunt, quae nihilominus ecclesia sancta recipit" (ebd. I 523).

[150] Seine Stellungnahme begründet Bertano damit, daß das Evangelium unabänderlich sei (nunquam fuit immutatum), während die Traditionen zeitlich bedingt seien, ein Gesichtspunkt, der schon früher im Laufe der Verhandlungen geltend gemacht worden war. — Von Augustin sagt er: „Nam Augustinus contendit, quod pari pietatis affectu sint recipiendae traditiones scriptae cum non scriptis, non autem dicit comparando eas cum libris sacris" (Con. Trid. I 523). — Indes hat schon Ehses diese angebliche Stellung Augustins zu den Traditionen befremdend gefunden, da in seinen Schriften keinerlei Nachweis sich dafür findet (ebd. V 34, Anm. 6).

[151] Siehe Con. Trid. V 19.

rechnet er die Praxis der Kirche, den Opferwein mit Wasser zu mischen, und die Ohrenbeicht. Zu den „traditiones perpetuae" zählt er den Glauben an den Abstieg Christi in die Unterwelt, an die Virginität Mariens und die Ersetzung des Sabbates durch den Sonntag. Neben diesen beiden genannten Gattungen von Tradition kennt er noch eine dritte Klasse von kirchlichen Gewohnheiten und Gebräuchen, bezüglich derer in der morgen- und abendländischen Kirche eine verschiedene Praxis besteht. Zum Belege hierfür wird hingewiesen unter anderem auf die Stellung des Morgen- und Abendlandes zur Priesterehe, zur Ehe mit einem Ungläubigen, auf den verschiedenen Taufritus und die verschiedenen Konsekrationselemente[152].

Diesem Tatsachenverhalt werde am besten Rechnung getragen durch folgenden Wortlaut: „Necnon traditiones ipsas tamquam vel oretenus a Christo perpetuo servandas vel a Spiritu Sancto dictatas in ecclesia, quarum eidem Spiritui Sancto et ecclesiae visum est occultis nobis vel manifestis causis partem mutare partim locis, temporibus atque personis providens diverso usu permittere, partimque eodem Spiritu docente continua successione conservari, quae cum ab eodem Deo, a quo et scripta, mediate vel immediate instituta sint, eis par debetur pietatis affectus".

Soviel über die Ausstellungen an dem Dekrete, soweit die Tradition in Betracht kommt.

Im Kanon selber hielt man den Ausdruck „psalmi David" für verbesserungsbedürftig.

Da anerkanntermaßen nicht alle Psalmen David zugeschrieben werden können, so meint der Bischof von Sinigaglia, werden die Psalmen am besten ohne Erwähnung der Autorschaft angeführt. Dem pflichtet Petrus Bertano bei mit dem Hinweis auf Christus selbst, der sich stets allgemein auf die Psalmen berufen habe, ohne den Autor zu nennen[153].

Auf dem entgegengesetzten Standpunkt steht der Bischof von Castellamare. Zwar hat er sich von Hieronymus belehren lassen, daß nicht alle Psalmen von David stammen, aber gerade deswegen sind alle aufzuzählen, aber diejenigen, bei welchen die Davidsche Autorschaft gesichert ist, sollen einen entsprechenden Vermerk

[152] Zum Ganzen vgl. ebd. I 523 524.

[153] „Christus enim dixit: in psalmis et prophetis scriptum est de me, non autem dixit: in psalmis Davidis" (Con. Trid. I 523. Verwiesen ist auf Luk. 24, 25).

bekommen. Ebenso, schlägt er vor, solle man das 3. und 4. Buch Esdras und Makkabäer 3 nicht bloß stillschweigend vom Kanon ausschließen, sondern sie namentlich bezeichnen[154].

Klaudius Jajus endlich, der Prokurator des Kardinals Otto Truchseß von Augsburg, glaubt mit der Fassung „liber psalmorum 150" die Sache zu treffen, weil damit keinerlei Angriffsfläche gegeben sei.

All diesen Einwänden gegenüber rechtfertigt der Bischof von Feltre das Vorgehen der Kommission in der Psalmenfrage mit der Erklärung, daß die Formulierung „psalmi David" in enger Anlehnung an die dritte Synode zu Carthago und an das Florentinum erfolgt sei[155].

Einer scharfen Kritik wird schließlich das Anathem unterzogen. Alexander Piccolomini, Bischof von Pienza, spricht der Kommission überhaupt prinzipiell das Recht ab, das Anathem anzufügen. Einmal, weil er darin einen Verstoß gegen die Geschäftsordnung sieht[156], sodann weil in der Androhung des Anathems ein innerer Widerspruch steckt. Die Annahme der Traditionen zur Gewissenspflicht zu machen, ohne daß sie näher bezeichnet und namhaft gemacht werden, hält Piccolomini für paradox. Ganz diesem Gedankengang folgend fordert daher der Bischof von Fano, daß das Anathem auf den Kanon beschränkt bleibe. Aber schlagfertig erklärt die Kommission durch Campeggio, um diese Gedanken abzuschwächen, daß es sich in diesem Falle nicht um eine Zensur „latae", sondern „ferendae sententiae" handle[157].

Seripando geht noch weiter und überträgt das Prinzip Piccolominis auch auf die Kanonfrage. Seine ganze Beweisführung stützt er auf die Forderungen der kritischen Richtung, die biblischen Bücher nach ihrem Rangwert zu unterscheiden[158]. Auch jetzt noch verficht der Eremitengeneral die Notwendigkeit der Zweiteilung: kanonische Bücher im eigentlichen Sinne des Wortes und kanonische Schriften zweiten Grades. Diese Unterscheidung ist nach

---

[154] „excludanturque libri, qui aperte non recipiuntur, ut 3 et 4 Esdrae et 2 Machabaeorum" (Con. Trid. I 522). Offenbar ist Mach. 3 gemeint.

[155] Näheres, insbesondere den Wortlaut der genannten Synoden, siehe ebd. I 522.

[156] Die irrige Auffassung Piccolominis erledigt sich von selbst durch Hinweis auf den Generalbeschluß vom 15. Febr. Siehe oben S. 25.

[157] „Verba illa anathema (sit) non latae sententiae, sed ferendae poenam exprimunt. Quod multis auctoritatibus comprobavit" (Con. Trid. I 522).

[158] Vgl. dazu oben S. 22.

seiner Meinung die logische Voraussetzung für die Inkurrierung der Zensur. Nachdem aber die Synode die vorgeschlagene Scheidung abgelehnt habe, so habe sie die Pflicht, in dem Text des Dekretes das dunkle „violaverit" näher zu erklären. Die Richtigkeit seiner prinzipiellen Ausführungen sucht Seripando durch das faktische Vorgehen früherer Konzilien zu stützen, auf denen von einem Anathem nicht die Rede sei[159].

Damit war die Diskussion beendet. Am Schlusse dankte Cervino der Kommission für die Ausarbeitung des Dekretes und erklärt sich bereit, jederzeit zwecks Vertiefung in die Materie das Dekret zur Verfügung stellen zu wollen. Auch stellt er in Aussicht, daß bald das Original der Bulle „Cantate Domino" von Rom eintreffen werde, um deren Einhändigung die Legaten den Kardinal Farnese ersucht hätten[160].

§ 10. Das Dekret vor dem Plenum.

Es war zu erwarten, daß das Dekret, das in den Partikularversammlungen schon eine so vielseitige Kritik erfahren hatte, auch vor dem Plenum auf Widerstände stoßen würde. In dieser Erwartung, aber auch, um Zeit zu gewinnen, mahnte Cervino bei Eröffnung der Generalversammlung vom 27. März[161], sich kurz zu fassen, rein sachlich zu bleiben und sich nicht zu wiederholen.

Kaum war das Dekret durch Michael Saracenus, Erzbischof von Matera, zur Verlesung gekommen, erhoben sich zu den bereits geäußerten Bedenken noch neue. Die Meinungsverschiedenheiten waren nach einer Bemerkung Massarellis so groß, daß sich fast so viele Ansichten zu Worte meldeten, als die Vorlage Punkte enthielt[162]. Die Diskussion erstreckte sich wieder auf das Anathem, man drängt abermals auf eine Abstufung der biblischen Bücher nach ihrem innern Wert, der Wortlaut über die Psalmen wird bemängelt, der Passus über die Evangelien für zu ungenau

[159] Genannt werden die Synoden von Laodicea, die dritte Synode von Karthago, das Gelasianum und Florentinum. Näheres siehe Con. Trid. I 524 525.

[160] Wenn in diesem Zusammenhang der bekannten Bulle Erwähnung geschieht, so haben vielleicht einzelne Mitglieder davon gesprochen. Vgl. dazu Con. Trid. X 414, Anm. 7.

[161] Monte konnte wegen Krankheit der Versammlung nicht anwohnen (Con. Trid. I 38).

[162] „Varii varia dixerunt, ut fere quot erant in decreto capita, tot sententiae diversae emanaverint" (ebd. I 529).

gefunden, ganz besonders aber wird mehr denn zuvor das „par pietatis affectus“ angegriffen und der Eingangstitel des Dekretes.

Gegenüber den früheren Konzilien sieht Braccio Martelli, Bischof von Fiesole[163], in dem Proömium eine unstatthafte Neuerung. Der Titel „praesidentibus in synodo tribus apostolicae sedis legatis“, für den der oppositionsfreundliche Martelli kein Vorbild in der Vergangenheit weiß, ist nach seiner Ansicht zu streichen. Demgegenüber zeigt Cervino, der sich offenbar diesem Einwand besonders gewachsen fühlt[164], daß jener Zusatz der ganz veränderten Sachlage zuzuschreiben sei. Früher, so wird erinnert, seien die Canones gleichzeitig promulgiert worden, daher lag es in der Natur der Sache, wenn der päpstlichen Legaten nur einmal Erwähnung geschah und zwar eingangs der Dekrete. Bei der jetzt separaten Promulgation müsse demzufolge jedem einzelnen Dekrete der Titel vorangestellt werden.

Die alte Streitfrage über die Unterscheidung der kanonischen Bücher bekam diesmal eine besondere Note dadurch, daß die gewichtige Stimme eines Madruzzo sie wieder in die Diskussion warf. Er findet zwar warme Worte der Anerkennung für das Dekret im allgemeinen, kann es aber kaum verwinden, daß dabei in keiner Weise zum Ausdruck kommt, was wiederholt bemängelt wurde, daß nicht allen biblischen Büchern der gleiche Wert zuzuerkennen ist[165]. Aber der Erzbischof von Matera, offenbar peinlich berührt, daß der heikle Punkt wieder aufgerollt wurde, und ohne auf die Sache näher einzugehen, nimmt die Kommission mit der Bemerkung wieder in Schutz, sie habe getan, was ihre Pflicht sei. Nach früherer Vereinbarung sei diese Frage nicht mehr diskutabel[166].

---

[163] Florentiner aus adeligem Geschlechte; zuerst Kanonikus seiner Vaterstadt, dann Bischof von Fiesole (1530—1552). Er stand auf dem Konzil gern aufseiten der Opposition (Con. Trid. I 190, Anm. 4). Hefner S. 42.

[164] Nach Merkle findet sich im Vat. Archiv „Conc. tom. 62, f. 142^{v}—143^{v}“ das Schriftstück „tituli conciliorum antiquorum“ mit der chronologischen Notiz „1546 Tridenti Apr.“ Vielleicht von Cervino gesammelt, sicherlich hat er aus den tituli geschöpft (Con. Trid. I 39, Anm. 1).

[165] „placere sibi summopere decretum dixit, si unum dumtaxat fuisset additum, scilicet, ut librorum distinctio fieret, qua hi, qui vere sacri et ad fundanda nostra dogmata boni sunt, ab his, qui ad instruendos adulescentes et ad historiam tantum habendam facti sunt, separarentur, iuxta Hieronymi et Augustini sententiam“ (ebd. I 38).

[166] Siehe oben S. 24.

Hatte der Bischof von Castellamare seinen Antrag vom 23. März wiederholt, einzelne Apokryphen des Alten Testaments nominatim aus dem Kanon auszuschließen, so wünscht jetzt Pacheco von demselben Standpunkt aus die spezielle Erwähnung der deuterokanonischen Stücke (Luk. 22, 43 44; Joh. 8, 1—11) des Neuen Testaments und des Schlußkapitels des Markusevangeliums. Auch hier schneidet der Sprecher der Kommission jede weitere Diskussion mit der Erklärung ab, daß auch im florentinischen Kanon, der maßgebend für ihre Arbeit gewesen sei, jene Stücke nicht besonders erwähnt seien. Aber er suchte seine bestimmte Erklärung mit der Bemerkung abzuschwächen, man habe in Erwägung gezogen, jene von Gegnern und Katholiken umstrittenen Teile der Evangelien späterhin in einem eigenen Dekrete zu behandeln, was aber nicht geschah[167].

Im Mittelpunkt der Kontroverse stand das „par pietatis affectus". Das Hauptreferat hatte der Bischof von Fano, der schon am 23. März zu dieser Sache gesprochen hatte[168]. Seine Anschauung über das Verhältnis von Schrift und Tradition, die er dort vertreten hatte, taucht in erweiterter Form hier wieder auf. Wenn Bertano auch unentwegt daran festhält, daß Schrift und Tradition der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu verdanken sind, so begründet diese Gemeinsamkeit der Herkunft nach seiner Meinung doch nicht eine gleichmäßige Bedeutung und Stellung im Glaubensleben. Diesen Rangunterschied findet er vor allem darin begründet, daß das geschriebene Wort Gottes niemals eine Abänderung erfahren hat und erfahren kann, die Überlieferungen dagegen, wie die Erfahrung bestätigt, wandelbar sind[169]. Zu diesem prinzipiellen Bedenken gegen eine Gleichstellung von Schrift und Tradition kommt noch der praktische Gesichtspunkt, der ihm in Hinsicht auf die religiöse Lage der Gegner, im Interesse der Klugheit und eines taktvollen Vorgehens geboten erscheint. Wenn in dem Dekrete, so wird argumentiert, sogar die ungeschriebenen Überlieferungen gleichwertig neben die Heilige Schrift gestellt werden, während die Protestanten grundsätzlich jede Tradition ablehnen, so würde die Synode dadurch den Gegnern eine nicht geringe Angriffsfläche

[167] „cogitaverunt tamen, aliquando de his particulare faciendum esse decretum" (Con. Trid. V 39).

[168] Ebd. V 34; I 523.

[169] Ebd. I 39.

(ansa) einräumen[170]. Um bei dieser schwierigen Sachlage die Traditionen dennoch zu retten, gilt es, eine Formulierung zu finden, welche die Überlieferungen zwar anerkennt, aber deutlich einen Wertunterschied zwischen ihnen und der Schrift macht. Aus diesen Erwägungen heraus macht der Bischof den Vorschlag, das „par pietatis affectus" zu streichen und es durch folgenden Wortlaut zu ersetzen: „Item, quoniam sancta haec synodus scit, quamplura alia esse in ecclesia a Spiritu Sancto dictata, quae in sacris libris non sunt prodita, propterea illa quoque suscipit et veneratur."

Die Beweisführung Bertanos, besonders nach der grundsätzlichen Seite, ist nur denkbar, wenn man den Begriff Tradition in des Wortes allgemeinster Bedeutung nimmt; hält man aber an dem Unterschiede: dogmatische und zeremonielle Überlieferung fest, auf den im Laufe der ganzen Traditionsfrage schon früher hingewiesen ist, so liegt darin eine Schwäche und Einseitigkeit.

Dieser Mangel an Durchsichtigkeit und klarer Scheidung veranlaßt Cornelius Musso, Bischof von Bitonto, dem Vorredner entschieden zu opponieren. Zu den Schlußfolgerungen Bertanos kann man nach seiner Überzeugung nur kommen, wenn man die Grenzlinien zwischen Tradition und Tradition ganz verwischt. Mit dem Bischof von Fano weiß er sich darin eins, daß manche Überlieferungen ein Opfer der wandelbaren Zeit geworden sind, aber er hält auch daran fest, daß es solche dogmatischen Charakters gibt, die ihrem Wesen nach allgemein verbindlich sind. Diese engere Gruppe steht mit der Schrift auf einer Linie. Mit Rücksicht auf diese verteidigt er entschieden die Rechtmäßigkeit und Zulässigkeit des „par pietatis affectus"[171].

Die übrigen Ausstellungen, die zu dem Dekrete gemacht wurden,

---

[170] „Praeterea cum suscipiamus apostolorum traditiones non scriptas in libris sacris ad eum effectum, ut dogma conficiamus, quod directo contrarium sit dogmati Lutheranorum, quo dicunt nihil tenendum esse, quod non sit in sacris litteris scriptum, quare non potius dicendum est hoc modo, videlicet: Item, quoniam sancta haec..." (ebd. I 39). — Bertano macht dieselben Traditionen namhaft, die bereits am 23. März angeführt worden sind; siehe Con. Trid. I 39.

[171] „Nec satis est dicere quasdam apostolorum traditiones iam abolitas esse, quoniam considerandum esset, quod non omnia, quae ab apostolis dicta et tradita fuerunt, ita tradita esse, ut perpetuo serventur, sed aliqua ut perpetua, veluti quae ad fidem pertinent, alia ut temporaria" (Con. Trid. I 39 40). — Unter Hinweis auf Matth. 5, 39 40 und Luk. 6, 29 findet Musso eine ähnliche Unterscheidung in der Schrift selber.

gehen nach derselben Richtung wie am 23. März. Über die textliche Fassung des Psalters werden die gleichen Vorschläge gemacht. Seripando wiederholt seinen Vorwurf über den innern Widerspruch, der in dem Dekrete zu Tage trete[172]. In der Anathemfrage hebt besonders der Bischof von Fano folgerichtig seines Standpunktes über das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition hervor, daß die Ablehnung des Kanons schärfer zu ahnden sei als die Nichtanerkennung der Überlieferung[173].

Fassen wir das Ergebnis der Generalversammlung vom 27. März zusammen, so ergibt sich wesentlich dasselbe Bild wie in den letzten Partikularversammlungen. Ein Fortschritt in den Beratungen ist nicht zu ersehen. Die Ansichten durchkreuzten sich derart, daß auf diesem Wege an eine Einigung nicht zu denken war. So schlug denn Cervino am Schluß einen andern Weg vor. Die strittigen Punkte sollten schriftlich niedergelegt, jedem einzelnen Mitglied zugestellt und in der nächsten Generalversammlung darüber abgestimmt werden[174].

§ 11. Die vierzehn strittigen Punkte.

Nachdem Monte anderntags über den Stand der Dinge orientiert war, wurden die strittigen Punkte gesichtet und, wie beschlossen, sämtlichen Mitgliedern des Konzils am 29. März schriftlich zugestellt, um sie einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Es sind ganz bestimmte Fragestellungen, die entweder auf ein „placet“ oder ein „non placet“ warteten. Sie lauten folgendermaßen[175]:

1. Ist das Proömium des Dekretes beizubehalten oder bedarf es irgendwie einer Ergänzung?
2. Soll angesichts der Tatsache, daß einzelne Stellen der Evangelien (Mark. 16, 9—20. Luk. 22, 43 44. Joh. 8, 1—11) beanstandet sind, diesen Zweifeln dadurch entgegengearbeitet werden, daß diese Stellen nominatim genannt werden, wie vorgeschlagen wurde, oder nicht?

---

[172] Über seine jetzige Begründung, die er mit der Annahme des Buches Baruch in Zusammenhang bringt, siehe Con. Trid. I 40.

[173] Ebd. I 39.

[174] „Conclusum fuit, ut capita dubitationum colligerentur et ad singulos patres mitterentur et in futura congregatione per verbum placet vel non placet absolverentur“ (Con. Trid. V 41).

[175] Vgl. den Wortlaut in den Akten (Con. Trid. V 41 42).

3. Wäre der Sache vielleicht auch dadurch gedient, daß in dem Dekrete die Zahl der Kapitel der Evangelien angegeben wird, so daß jene Stellen inklusive damit für kanonisch erklärt sind?
4. Sind die Apokryphen, die oft der Vulgataausgabe beigegeben sind, namentlich abzulehnen oder stillschweigend zu übergehen?
5. Welcher Text verdient bei der Rezeption der Psalmen den Vorzug: Psalmi David, psalterium Davidicum, liber 150 psalmorum oder liber psalmorum?
6. Ist in dem Abschnitt über die apostolischen Traditionen nur zum Ausdruck zu bringen, daß solche in der Kirche sich vorfinden, oder sind sie namhaft zu machen?
7. Soll das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition durch den Passus zum Ausdruck gebracht werden: „quibus par debetur affectus", oder empfiehlt sich ein anderer Wortlaut, der beiden, Schrift und Tradition, die gebührende Einschätzung zuerkennt?
8. Oder aber soll der Wortlaut beibehalten, aber mit einem Zusatz versehen werden, der nur die dogmatische Tradition auf die gleiche Stufe stellt mit der Heiligen Schrift, alle andern aber in entsprechender Weise abstuft?
9. Ist das Anathem auf Schrift und Tradition auszudehnen oder soll es nur auf den biblischen Kanon beschränkt bleiben?
10. Soll die Stelle „pro sacris et canonicis" beibehalten werden oder nicht?
11. Kann das „violaverit" stehen bleiben oder soll es einem geeigneteren Ausdruck Platz machen?
12. Sollen die Bücher mit Nennung ihrer Autoren approbiert werden oder in der im Dekrete vorgesehenen Weise?[176]
13. Bei den Punkten, über die man bereits Beschluß gefaßt hat, wie über die Unterscheidung der Bücher nach ihrem innern Rang, über den florentinischen Kanon als Grundlage für den tridentinischen und über das Anathem, ist wohl zu überlegen, ob sie für die Diskussion freizugeben sind. Indes steht es der Synode frei.

[176] Der Sinn dieser Fragestellung ist nicht recht ersichtlich, da ja bereits in dem Dekrete die Autoren der Bücher genannt sind mit Ausnahme des Verfassers der Apostelgeschichte.

14. Die kirchlichen Traditionen, die sich auf den Ritus beziehen, die Vorschläge hinsichtlich der Sakramente[177] und der vier allgemeinen Konzilien[178] und anderes werden am besten zurückgestellt für eine passende Gelegenheit. Aber auch hier kann das Konzil nach Gutdünken verfahren.

Die Bedeutung dieser vierzehn Punkte liegt zunächst darin, daß sie uns ein prägnantes Bild geben vom Stande der Dinge bis zum 29. März und von dem ganzen Fragenkomplex, der aus wochenlangen Verhandlungen über das Schrift- und Traditionsproblem herausgewachsen ist. Aber sie zeigen uns auch, welchen Eindruck die Ausführungen einzelner Redner hinterließen, daß man sogar so weit ging, eventuell Materien, die durch einen Beschluß bereits indiskutabel geworden waren, einer neuen Debatte freizugeben. Insbesondere kommt hier in Betracht der Beschluß vom 15. Februar bezüglich des Florentinums und der Unterscheidung der Bücher, was ja stets ein heikler Punkt war. Auffallend ist, daß in Punkt 13 und 14 die Frageform verlassen wurde zu Gunsten eines positiven Vorschlags, der allerdings durch eine kleine Klausel abgeschwächt ist. Es ist das kaum ein Zufall; denn eine Beschlußänderung gerade in diesen beiden Punkten hätte den Legaten eine peinliche Verlegenheit bereitet, zumal die bereits gefaßten Beschlüsse auch in Rom volle Billigung gefunden hatten.

Die vierzehn Punkte wurden am 1. April der Generalversammlung zur Begutachtung unterbreitet[179]. Man hatte wieder mit einer langen Debatte zu rechnen, und darum wiederholt Monte seine alte Bitte, sich Maß aufzuerlegen und sachlich zu bleiben. Eine längere Verschleppung der Angelegenheit mußte ihm peinlich sein, zumal er bereits früher in Rom sich entschuldigte wegen des langsamen Geschäftsganges[180].

Aber diese Mahnung, das erkannte Madruzzo wohl, konnte wenig fruchten, wenn nicht eine andere Methode als wie bisher bei den Verhandlungen eingeschlagen wurde. Man mußte sich auf ein ordnungsgemäßes Verfahren einigen, um den Gang der Dinge nicht dem Augenblicke und der Willkür zu überlassen. Auf seinen Vor-

[177] Vgl. dazu den Antrag des Bischofs von Sinigaglia vom 26. Febr. (Con. Trid. I 34).

[178] Es handelt sich um die Synoden, die sich mit dem Kanon befaßten.

[179] Vom 1. April ab wurden die Sitzungen wegen der großen Hitze morgens abgehalten.

[180] Siehe den Brief des Legaten an Farnese vom 9./10. März (Con. Trid. X 412).

schlag wurde Massarelli einstimmig zum Sekretär und Notar ernannt. Er hatte hinfort die Voten schriftlich zur Kenntnis zu nehmen, sie zu ordnen, und Stimmenmehrheit bei den einezelnen Punkten sollte den Ausschlag geben[181].

Die Tagung auf dieser neuen Basis wurde bald durch einen Zwischenfall gestört, der das Haus in nicht geringe Aufregung versetzte. Der Erzbischof von Aix, Filheul, ein Mitglied der zweiten Kommission, die mit der Ausarbeitung des Dekretes über die „abusus" betraut war, hatte sich mit seinen Kollegen in seinem Gutachten für solidarisch erklärt, worin Salvator Alepius einen Angriff auf die rechtmäßige Geschäftsordnung erblickte. Lebhaft erfolgt Rede und Gegenrede (clamor factus est), so daß Monte vermittelnd eingriff und mit dem Erzbischof von Sassari ein Kollektivvotum für unzulässig erklärte. Der gereizte Erzbischof von Aix gab zwar formell nach, sachlich aber beharrte er auf seinem Standpunkt[182].

An der anschließenden Hauptdebatte beteiligte sich eine außergewöhnliche Anzahl von Rednern. Es meldeten sich Mitglieder zu Worte, die in den bisherigen Verhandlungen nie gehört wurden. Aber trotzdem ging es im Grunde um dieselben Punkte und Ausstellungen wie in der letzten Generalversammlung. Abgesehen von einem Falle, der uns gleich beschäftigen wird, sind es nur unbedeutende Dinge, die neu hinzukommen. So möchten einige im Eingang des Dekretes das „multifariam" stehen wissen, andere ziehen der Lesart „pari" die Lesart „simili" vor. Soto wünscht für das Proömium einen mehr feierlichen und getragenen Stil[183].

Allgemeiner Unwille und Mißmut bemächtigte sich der Versammlung, als der hartnäckige Bischof von Fiesole seinen alten Antrag erneuerte, daß die einleitenden Worte des Dekretes: „praesidentibus tribus apostolicae sedis legatis", durch den Titel „universalem ecclesiam repraesentans" zu ersetzen seien[184].

---

[181] Wie schon Merkle (Con. Trid. I 41, Anm. 1) registriert, ist die Ernennung eines Sekretärs sehr beachtlich für die Würdigung des Unterschiedes zwischen der Darstellung von Severolus und Massarelli.

[182] Filheul wurden die 14 strittigen Punkte durch einen Eilboten zugestellt, während er mit seinen Kollegen das Abususdekret ausarbeitete. Um Zeit zu gewinnen, hatten sie vereinbart, gemeinsam ihr Votum abzugeben (Con. Trid. I 41).

[183] „prooemium magis ornaretur" (ebd. V 47).

[184] Schon am 13. I. 46 hatte Braccio Martelli mit einem kleinen Anhang diese Forderung gestellt (Con. Trid. IV 565), was Monte am 8. Febr. zu

Wiederum tritt der zweite Legat Braccio Martelli[185] entgegen. In einem umfangreichen Referate, das auf eine ausgedehnte Literatur sich stützt, suchte er dem Opponenten zu zeigen, daß seine Ansicht nicht stichhaltig und daß der von ihm verlangte Zusatz im Prinzip nicht notwendig sei. Besonderer Wert wird darauf gelegt, zu erweisen, daß für des Bischofs Verlangen in den allgemeinen Konzilien vor 1400 keinerlei Vorbild sich findet. Bezüglich der Synode zu Konstanz, auf die der Bischof von Fiesole so gern sich beruft zur Stützung seiner Meinung, erklärt Cervino, daß das damalige Verfahren in den vollständig veränderten Verhältnissen begründet lag[186]. Doch die Ausführungen des zweiten Legaten machten auf den Bischof keinen Eindruck.

Die Abstimmung über die vierzehn Punkte ergab nachfolgendes Resultat[187]:

1. Für die Beibehaltung des Proömiums im Dekrete erklärten sich 31 Stimmen, dagegen stimmten 4, darunter die Bischöfe von Fiesole und von Chioggia.

   16 weitere Mitglieder stimmten in bejahendem Sinne unter der Bedingung, daß der Eingang durch den Zusatz „multifariam multisque modis“ erweitert werde.
2. Die ausdrückliche Erwähnung der angefochtenen Stellen der Evangelien beantragten 17 Stimmen gegenüber einer Mehrheit

---

Klagen Anlaß gab (ebd. V 3) und erneut in der Generalversammlung vom 27. März (ebd. I 39). Daselbst vgl. den Streit überhaupt um den Konzilstitel. — Über das Auftreten des Bischofs sagt Severolus (Con. Trid. I 41): „Fesulanum episcopum nemo secutus est, plures tamen eius vesaniam admirabantur, qui in re nihili et ubi nullum sectatorem haberet, toties obstreperet.“

[185] Vgl. oben S. 50. — Schon im Januar hatte Cervino und auf seine Veranlassung hin Massarelli eine Denkschrift über die Titel früherer Konzilien ausgearbeitet (Con. Trid. I 369 370; IV 566, Anm. 1), die betitelt ist: „Tituli concilii Constantiensis“, die nach Ehses im Vat. Archiv unter Con. 62, f. 142—145 sich befinden.

[186] Die ganze eingehende Beweisführung Cervinos mit der reichhaltigen Literaturangabe siehe in Con. Trid. V 47—50. — Warum der zweite Legat diesmal so ausführlich die ganze Frage behandelt, die schon des öftern erörtert wurde, darüber siehe die eingehenden Bemerkungen von Ehses (ebd. V 50, Anm. 2).

[187] Im einzelnen vgl. dazu die Akten (Con. Trid. V 51—54), woselbst auch die Namen der einzelnen Votanten genannt sind. Sie im Texte anzuführen, schien zwecklos, da die führenden Persönlichkeiten bereits in den vorausgehenden Verhandlungen genannt sind.

von 34, die sich mit der summarischen Aufzählung zufrieden gaben[188].

3. Für die Angabe der Kapitelzahl der Evangelien erklärten sich 3, dagegen etwa 44 Stimmen; 5 oder 6 enthalten sich der Stimme.
4. Für namentliche Nennung der Apokryphen sind etwa 3, für stillschweigende Übergehung etwa 42, der Stimme enthalten sich etwa 8.
5. 14 Mitglieder stimmten für den Text „psalmi David", 6 für „psalterium Davidicum", 9 für „liber psalmorum", 2 für „liber 150 psalmorum", 16 oder 17 für „psalterium Davidicum 150 psalmorum", 2 für „liber psalmorum David", 2 enthielten sich der Stimme.
6. In dem Wortlaut über die Traditionen traten 6 Voten ein für einen Text, in dem n u r betont ist, daß Traditionen existieren, 44 verlangten einen Wortlaut, der auch deren Annahme zur Pflicht macht; 1 Stimme bleibt unschlüssig[189].
7. Für „par pietatis affectus" stimmten etwa 33, für „similis pietatis affectus" 11, für den Ausdruck „reverentia debeatur" 3 Votanten, 3 enthalten sich der Stimme, 2 sind für Weglassung eines bestimmten Wortlautes überhaupt.
8. Eine Unterscheidung der Traditionen beantragten 11 Stimmen, dagegen erklären sich 13, eine dritte Gruppe hält die Frage für belanglos.
9. Für Ausdehnung des Anathems auf Schrift und Tradition stimmten 38 Mitglieder; für Beschränkung auf den Kanon 3;

---

[188] Der Bischof von Sinigaglia schlägt folgenden Text vor: „recipimus quattuor evangelia c u m o m n i b u s suis partibus, ut nunc leguntur in ecclesia, secundum veterem et vulgatam editionem" (Con. Trid. V 55).

[189] Anstatt der im Dekrete befindlichen Fassung proponiert Tagliavia, Erzbischof von Palermo, folgende Formulierung: „ab ipsis apostolorum temporibus in ecclesia Spiritu Sancto dictante" (ebd. V 54). — Vigerio della Rovere den weitschweifenden Passus: „praeter doctrinam, quae in sacris his libris infranominatis expresse continetur, firmiter credimus et confitemur, traditiones Christi et apostolorum esse in ecclesia, tam de fide quam de moribus, quae usque ad nos continua successione pervenerunt, easque omni cum veneratione, quemadmodum et patres nostri, pie suscipimus et simili pietatis affectu tamquam indubie veras sanctasque et recipiendas amplectimur; quin si quae sunt quae per negligentiam et desidiam Christianorum in desuetudinem abierint, eas esse iuxta dictamen Spiritus Sancti recipiendas simili affectu decernimus" (ebd. V 55).

hinsichtlich des Charakters der Zensur erklären sich etwa 11 Stimmen für „ferendae sententiae“ [190].

10. Der Ausdruck „pro sacris et canonicis“ wird von 44 angenommen, von 3 abgelehnt; 5 verzichten auf Abstimmung.
11. Für den Wortlaut „violaverit“ erklären sich 11 Votanten, dagegen 33, unschlüssig sind 8 [191].
12. Die Nennung der Autoren der biblischen Bücher wird gefordert von 40 Stimmen gegen 1, der Stimme enthalten sich etwa 9.
13. Punkte, über die die Mehrheit in einer Generalversammlung Beschluß gefaßt hat, sollen nicht von neuem zur Diskussion gestellt werden; dem wurde einmütig zugestimmt.
14. Bezüglich der Sakramente, der vier allgemeinen Konzilien usw. war ebenfalls Einstimmigkeit, diese Materien auf eine geeignetere Zeit zu verschieben.

Die abgegebenen Voten wurden der Kommission zugestellt, um auf ihrer Grundlage einen zweiten Entwurf des Dekretes anzufertigen. Für den Wortlaut der einzelnen Teile sollte die Fassung maßgebend sein, die bei Abstimmung über die genannten vierzehn Punkte als der Wille der Majorität zu Tage getreten war.

§ 12. Vorlage des zweiten Entwurfes.

In einer privaten Zusammenkunft wurde am folgenden Tage (2. April) das Ergebnis vom 1. April von den Legaten und der Kommission geprüft und unter Berücksichtigung der abgegebenen Voten eine Redaktion des Dekretes vorgenommen. Am Abend des andern Tages überbringt Massarelli den neuen Entwurf den Legaten zur Begutachtung [192].

Welche Änderungen waren in dem zweiten Entwurfe gegenüber dem ersten vorgenommen? In welchem Umfange waren die Voten vom 1. April berücksichtigt worden? Da der Wortlaut des zweiten

---

[190] Der Bischof von Aix empfiehlt folgende Prägung: „Si quis sacros istos libros non receperit, traditiones Christi et apostolorum negaverit aut illis pertinaciter contradixerit, anathematicetur“ (ebd. V 53; ebenso der Bischof von Sinigaglia ebd. V 55). — Tagliavia unter Berufung auf Gal. 1, 8 9: „Si quis sacros et canonicos dictos libros non susceperit et si quis traditiones praedictas non tenuerit vel non custodierit: anathema!“ (Con. Trid. V 55.)

[191] Benedikt de' Nobili, Bischof von Accia, möchte das „violaverit“ ersetzt wissen durch „non receperit“ oder „adulteraverit“. Dabei beruft er sich auf die Synode von Toledo (Hefele II 306 ff.). Vgl. dazu Con. Trid. V 56, Anm. 6.

[192] Con. Trid. I 532.

Dekretes in den Akten sich nicht findet, ist es nur indirekt möglich, auf Grund der an die Vorlage sich anschließenden Diskussion den Unterschied zwischen Fassung 1 und 2 zu erschließen.

Daß keine erheblichen Änderungen gegenüber dem ersten Entwurf vorgenommen wurden, erhellt aus einer kurzen Bemerkung des Severolus[193]. Feststellbar ist mit Sicherheit, daß entgegen dem ersten Wortlaut die Anathemfrage folgende Formulierung erhalten hat: „Si quis autem hos libros non susceperit vel traditiones ipsas pertinaciter contempserit, anathema sit.“[194] Ebenso war der frühere Wortlaut bei den Evangelien: „quattuor evangelia, Matthaei, Marci, Lucae, Ioannis“, ersetzt durch: „Matthaei apostoli et evangelistae, Marci evangelistae, Lucae evangelistae, Ioannis apostoli et evangelistae.“ Etwaige andere Abweichungen vom Original konnten sich nach obiger Bemerkung nur auf kleinere Partikel bezogen haben.

Die Vorlage der neuen Fassung vor dem Plenum erfolgte am 5. April in jener Generalversammlung, in der der kaiserliche Orator Franziskus von Toledo unter den üblichen Formulierungen zum ersten Male in die Versammlung eingeführt wurde[195].

Die Mehrzahl war mit dem Dekrete in seiner Gesamtanlage einverstanden. Es war dies nur die logische Konsequenz der Haltung, wie sie am 1. April in der Votenabgabe sich geoffenbart hatte.

Die Einzelbeanstandungen erstreckten sich auf die Evangelien, auf die Reihenfolge verschiedener Bücher, auf die Passus über die Tradition und auf das Anathem.

Die Diskussion wird eröffnet durch Madruzzo, der durch eine kleine „captatio benevolentiae“ sich gegen den Vorwurf der Nörgelei zu schützen sucht[196].

Mit einem namhaften Anhang, darunter Pacheco, findet der Kardinal von Trient in dem Abschnitt über die Evangelien die Stelle „prout in ecclesia leguntur“ für nicht ganz einwandfrei oder gar für irreführend. Wenn er sich auch darüber klar ist, daß die Kommission des Dekretes damit alle Teile der Evangelien und insbesondere die einzelnen, umstrittenen Abschnitte erfassen wollte,

[193] „parum omnino immutatum fuerat“ (ebd. I 45).

[194] Ebd. I 45.

[195] Es war der Stellvertreter des erkrankten Didacus von Mendoza. Näheres siehe Con. Trid. I 44.

[196] Er versichert, daß er nicht aus Kritisiersucht, sondern aus Gründen der Überzeugung und des Gewissens das Wort ergreift (ebd. I 45).

so kann doch nach seiner Meinung genannte Formulierung einer böswilligen Kritik nicht standhalten. Da im Laufe des Kirchenjahres, so begründet er seinen allzu vorsichtigen oder ängstlichen Standpunkt, nicht alle Abschnitte der Evangelien zur Verlesung kommen, so ist zu befürchten, daß man da und dort — auf die Enge des Buchstabens pochend — aus dem Dekrete eine indirekte Diskreditierung aller jener Teile herausliest, die nie zur Verlesung kommen[197]. So würde man unwillkürlich einer Gefahr und einem Übelstand Vorschub leisten, dem man doch entgegenarbeiten wolle.

Dieser Verlegenheit glaubt Johannes de Salazar[198] vorzubeugen durch den Wortlaut: „prout acceptantur in ecclesia evangelia" —, während Cornelius Musso durch den Text: „prout habentur in ecclesia", jede schiefe Auffassung beseitigt glaubt[199].

Auch im zweiten Punkte: Reihenfolge der biblischen Bücher, eröffnet Madruzzo die Kritik. Er vermißt in dem Kanon das Vorgehen nach sachlichen Gesichtspunkten. Die Reihenfolge der einzelnen Bücher muß bestimmt werden nach ihrem innern Werte. Als Wertmaßstab gilt ihm hierbei die Rangordnung im Sinne des hl. Hieronymus. Ohne die alte Streitfrage vom 15. Februar wieder aufzurollen, fordert Madruzzo, daß man wenigstens dem hieronymianischen Prinzip insofern Rechnung trage, daß man die Bücher „minoris auctoritatis" an die ihnen gebührende Stelle setze. Demzufolge wird beantragt, daß das Buch Tobias, das der große Bibelforscher sogar unter die Apokryphen verweise, zu Gunsten derer zurückgestellt werde, deren Kanonizität von jeher außer Frage stand[200].

---

[197] „...eo incidimus, ut neque totum quidem evangelium recipere videamur, quoniam non omnes evangelii partes in ecclesia leguntur" (ebd. I 45).

[198] Johannes de Salazar (Lazarus de Burgos), Bischof von Lancio (1540 bis 1555). Hefner S. 46.

[199] Con. Trid. V 71.

[200] „Saltem vel in hoc debemus animadvertere, ut libri, qui minoris auctoritatis reputantur, in decreto ultimo loco post magis canonicos reponamus. Nam in hoc decreto liber Thobiae, quod a Hieronymo inter apogrifos (recensetur), nominatur ante multos libros, de quorum fide nullatenus unquam dubitatum fuit" (Con. Trid. I 45). — Ähnlich der Karmelitergeneral und der Bischof von Castallamare, die es kaum verwinden können, daß der Antrag auf Unterscheidung der Bücher nicht durchdrang. Letzterer gibt sich schließlich damit zufrieden: „non recipiantur pro canonicis, recipiantur tamen, quod sunt de canone ecclesiae" (Con. Trid. V 70). Er hat besonders Baruch und Judith im Auge. — Daß Madruzzos Bemühungen erfolglos blieben, ergibt sich aus der endgültigen Fassung des Dekrets.

Das Prinzip der Rangordnung wird vom Bischof von Sinigaglia, allerdings von einem andern Gesichtspunkte aus, auch auf das Neue Testament übertragen. Er findet die Apostelgeschichte an einer Stelle, die ihrer Bedeutung gar nicht entspricht[201]. Der innere Zusammenhang zwischen den paulinischen Briefen und den „acta apostolorum", in denen Vigerio della Rovere geradezu einen Kommentar zu dem „corpus Paulinum" erblickt, verlangt eine andere Einreihung. In der Tat blieben seine Ausführungen, die noch ein weiteres Mitglied teilte, nicht ohne Erfolg[202].

Eine kleine Ausstellung wird schließlich noch am Kanon gemacht: am Hebräerbrief. Um die paulinische Herkunft zu sichern, wünscht der Bischof von Castellamare den Zusatz: „eiusdem Pauli apostoli"[203].

Zu lebhaften Auseinandersetzungen führte auch diesmal wieder der Abschnitt über die Tradition. Eine konservativ gerichtete Gruppe, darunter Markus Vigerio, sieht in der vorliegenden Formulierung eine Nachgiebigkeit gegenüber dem Mangel an Ehrfurcht vor der kirchlichen Vergangenheit. Sie findet es beklagenswert, daß im Laufe der Zeit durch menschliche Saumseligkeit so manche Überlieferungen außer Kraft gekommen sind. Es sei eine Mission der Synode, so wird betont, diese wieder zu rehabilitieren. Dies sei aber nur möglich durch einen Wortlaut, der das Alte und Vergessene wieder sanktioniert[204].

Doch im Mittelpunkt der Diskussion stand abermals das „pari pietatis affectu".

Eine kleine Minorität, immer noch festhaltend an der untergeordneten Bedeutung der Tradition, kann sich nicht entscheiden für einen Text, der Schrift und Überlieferung in die gleiche Linie stellt.

Der Wortführer in dieser Sache war der leicht erregbare Bischof von Chioggia. Mit einer Leidenschaftlichkeit suchte er seine Mei-

---

[201] Die Apostelgeschichte war ursprünglich an zweitletzter Stelle des Gesamtkanons vor der Apokalypse angeführt. Siehe oben S. 43.

[202] Wie aus dem Dekrete in seiner letzten Fassung ersichtlich ist, wurden die acta unmittelbar nach den Evangelien aufgezählt. Siehe weiter unten S. 71.

[203] „quod adderetur eiusdem Pauli apostoli" (Con. Trid. V 70).

[204] Diese Klage ist nur verständlich, wenn man das Wort Tradition in seiner allgemeinsten Bedeutung nimmt. Vigerio und sein Anhang hatten offenbar zu wenig die zeitgeschichtlich bedingten Überlieferungen im Auge.

nung durchzusetzen, die sein freimütiges Auftreten vom 26. Februar weit in Schatten stellte[205]. Schrift und Tradition gleichwertig zu behandeln, nennt er geradezu ein gottloses (impium) Unterfangen. Eine lebhafte Bewegung bemächtigt sich der ganzen Versammlung, als dieses Wort fällt. Vergebens sucht der friedliebende Pole den temperamentvollen Referenten in Schutz zu nehmen. Solche Sprache findet der Bischof von Bitonto häretisch[206]. Aber schlagfertig ein ganz drastisches Beispiel als Beleg für seine Ansicht herausgreifend, erklärt Nachianti: „Wie kann man die kirchliche Gepflogenheit, nach Osten zu beten, auf die gleiche Stufe stellen wie den Glauben an das Johannesevangelium?“[207]

Nachiantis Auftreten verfehlte seinen Eindruck nicht. Monte, vermittelnd eingreifend, kann es nicht verhehlen, daß des Bischofs Gesichtspunkt nicht so ganz von der Hand zu weisen ist. Daher möchte er den ganzen Streitfall einer Theologenkommission zur Begutachtung vorlegen. Sollte Nachiantis These sich als haltbar erweisen, dann würde dementsprechend, so versichert der Legat, das Dekret eine Änderung erfahren; wenn nicht, dann sei eine Entschuldigung des Fehlenden am Platze. Auf die Versicherung des Bischofs, es habe ihm ferne gelegen, persönlich werden zu wollen, gab ihm Monte klar zu verstehen, welch peinlichen Eindruck es mache, daß er mit seinem Eigenwissen über das Gutachten des gesamten Konzils sich hinwegsetze[208]. Es ist bezeichnend für den Charakter Nachiantis, daß er auch jetzt noch mit allem Nachdruck hervorhebt, daß er zu seiner Ansicht stehen werde, bis er überzeugende Gegengründe gehört hätte. Dieses Recht stehe

---

[205] Schon am 26. Febr. (Con. Trid. I 33) hatte er zum Staunen aller Anwesenden die These von der Suffizienz der Heiligen Schrift in Glaubenssachen vertreten.

[206] Pole meint, es handle sich nicht um eine apodiktische Behauptung, da Nachianti seine Worte durch „mihi videtur“ etwas modifiziert habe (Con. Trid. V 72).

[207] „Dixi et repeto, mihi videri impium hoc decretum, ut ego eadem veneratione suscipiam traditionem illam apostolorum, qua cautum est, ut ad orientem oremus, et evangelium Iohannis“ (ebd. I 45).

[208] „... verum Deum precor, ut det illi (Clodiano) saniorem sensum. Et ad illum conversus: Erant, inquit, partes vestrae dicere quod dolebatis, si quid offendiculum feceratis, et captivare intellectum vestrum, nec credere plus solus scire, quam tota synodus sciat“ (Con. Trid. I 45). — Der Vorfall erschien übrigens den Legaten so schwerwiegend, daß sie ihn an Farnese nach Rom berichteten. Vgl. Legatenkorrespondenz (Con. Trid. X 443).

ihm zu, solange das Dekret nicht publiziert sei, nachher aber, so schloß er, werde er zu schweigen wissen[209].

In der Debatte über den letzten Punkt, über das Anathem, wurden Stimmen laut von weitgehendster Milde bis zum äußersten Rigorismus.

Hieronymus Beccadelli, Bischof von Syrakus, möchte das Anathem überhaupt beseitigt wissen. Einige erklären sich zwar für die Zensur, aber „ferendae sententiae".

Eine scharfe Zurückweisung erfuhr der Antrag, das „contempserit" durch „pertinaciter" zu unterstreichen. Mit Recht hebt der Bischof von Astorga hervor, daß dies ganz überflüssig sei; denn eine absichtliche Verwerfung von Schrift und Tradition sei häretisch, was eo ipso die Exkommunikation nach sich ziehe[210].

Aus den Verhandlungen über die zweite Formulierung des Dekretes geht hervor, daß die Widerstände nicht mehr so vielseitig waren wie bei der ersten Vorlage, obwohl ein erheblicher Unterschied des Textes nicht nachzuweisen ist. Viele hielten sogar die kritischen Bemerkungen zu den einzelnen Punkten für belanglos und wünschten nur die Beseitigung einiger stilistischer Härten[211].

Die weiteren Beratungen an diesen Tagen galten den „abusus"[212].

§ 13. Debatte über den dritten Entwurf.

Die in der Generalversammlung eingegangenen Anträge wurden nach Schluß der Sitzung geprüft und zur Grundlage einer abermaligen Redaktion des Dekretes genommen. Es ist bezeichnend, daß bei der Ausarbeitung und Beratung, die sich bis tief in die Nacht hinein erstreckten, auch Ambrosius Catharinus anwesend war[213]. Vielleicht war er, der große Gegner Cajetans, als

---

[209] „... at opinionem meam, nisi rationes mihi allatae fuerint, mutare non possum, hocque mihi facere licet, antequam in sessione decretum promulgetur; ceterum postquam promulgatum fuerit acquiescam" (ebd. I 45 46).

[210] Es wäre möglich, daß das „pertinaciter" in der zweiten Fassung des Dekretes stand.

[211] „plures vero desideraverunt, ut suprema manus decreto per Re^mos praesidentes imponeretur, quoniam nonnulla in eo esse videbantur, quae non admodum latina essent, alia vero etiam ad invicem male sonantia" (Con. Trid. I 45).

[212] Siehe Maichle, De editione et usu, S. 90 ff.

[213] Über seine Tätigkeit auf dem Konzil siehe J. Schweizer, Ambrosius Catharinus Politus (Münster 1910) S. 139—148 (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte, Heft 11 u. 12). Ebenso die wertvollen Ausführungen bei Lauchert a. a. O. S. 30 ff.

Gegengewicht gedacht gegen die cajetanfreundliche Richtung. Freilich handelte es sich in diesem dritten Entwurf nur um kleinere und unbedeutende Korrekturen. Wie Cervino selber sagt, blieb das alte Dekret in seiner Substanz unangetastet[214]. Wenn auch die Akten wiederum von der neuen Form nichts berichten, so lassen sich, wie in der zweiten Fassung, die wenigen neuen Lesarten aus dem Ganzen der nachfolgenden Verhandlungen erschließen. Danach steht fest, daß das vielumkämpfte „pari pietatis affectu" getilgt und durch den milderen Ausdruck „simili pietatis affectu" ausgeglichen war[215]. Desgleichen waren bei den Evangelien die Zutaten der zweiten Vorlage: „Matthaei apostoli et evangelistae usw.", gestrichen. Korrekturen anderer Art lassen sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen.

Es ist bemerkenswert, daß gerade diese Änderung vorgenommen wurde, die ohne Zweifel dem scharfen Auftreten Nachiantis zuzuschreiben ist[216].

Der abgeänderte Entwurf wurde zunächst am 6. April den Partikularversammlungen und tags darauf dem Gremium des Konzils unterbreitet. In beiden Versammlungen standen folgende Punkte im Vordergrunde: Stellungnahme zu dem Ausdruck „simili"; Formulierung des Hebräerbriefes; Titel der Evangelien und abermals der Passus über die Traditionen.

Cervino unterläßt nicht, bei Eröffnung seiner Versammlung die gemachten „Neuerungen" zu rechtfertigen. Aber es zeigte sich bald, daß nicht in allweg der Beifall auf seiner Seite war.

1. Die Mehrzahl kann sich mit der Lesart „simili" nicht befreunden. Man findet es befremdend, daß man, entgegen einer bisherigen Mehrheit, in diesem Punkte dem Drängen der Minorität nachgegeben hat. Pacheco[217], der mit Bedauern diese Tatsache feststellt, wird in seinem mißbilligenden Urteil von Markus Vigerio eifrig unterstützt, der in diesem Vorgehen einen Verstoß gegen alle kollegiale Gepflogenheit erblickt. Der Prokurator des Kardinals befürchtet

[214] Der zweite Legat sagt: „quod (decretum) in aliquibus partibus a nobis est immutatum, non tamen in substantia" (Con. Trid. V 76).

[215] Das ergibt sich z. B. aus dem Votum des Bischofs von Feltre, der die alte Fassung „pari" beantragt. Ebenso Pacheco. Ebd. V 76.

[216] Vgl. oben S. 37.

[217] „Tantum in illis verbis ‚pari pietatis affectu' in multis congregationibus conclusum ut apponerentur, ita etiam ego sum eiusdem sententiae, ut pari etc. reponantur"; so Pacheco (Con. Trid. V 76).

sogar, durch diese Kapitulation vor der Minorität möchte ein Präzedenzfall für die Zukunft geschaffen werden[218].

Der Servitengeneral ist weder für „pari" noch für „simili", ohne jedoch einen positiven Antrag zu stellen.

Alexander Piccolomini, Bischof von Pienza, der die Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition besonders markant zum Ausdruck bringen will, befürwortet sogar die Fassung „summae pietatis".

Wie aus der endgültigen Formulierung des Dekretes ersichtlich ist, drang Pacheco mit seinem Anhang durch[219].

2. Bei der Frage, in welcher Weise der Hebräerbrief anzuführen sei, standen sich zwei Ansichten gegenüber. Die eine hält eine namentliche Erwähnung der paulinischen Autorschaft für notwendig, die andere glaubt davon abstehen zu können oder gar zu müssen.

Zu Gunsten ersterer tritt besonders unter mehrfachem Beifall Pacheco ein. Er sieht in der Angelegenheit um den Hebräerbrief nur einen Fall analog dem der Evangelien. Wie dort die umstrittenen Teile rezipiert seien, so müsse auch die Verfasserschaft des umkämpften Hebräers präziser und bestimmter zum Ausdruck kommen. Ja, es ist nach seiner Meinung sogar ein Gebot der Notwendigkeit. Sie wird begründet mit der Ansicht, die Reformatoren leugneten nicht nur die Autorschaft des hl. Paulus, sondern sie sehen in ihm das Werk eines Häretikers[220].

Die zweite Ansicht findet eine starke Stütze an dem Eremitengeneral Seripando. Die allgemeine Bezeichnung „14 epistolae Pauli" genügt ihnen.

Thomas Casellus findet sogar den Vorschlag Pachecos für zu weitgehend. Bei dem gleichen Schicksal, das der Hebräerbrief mit dem Jakobusbrief, mit den Makkabäern und mit der Apokalypse teilt, müßte dann folgerichtig die Kanonizität dieser Bücher bestimmter und nachdrücklicher hervorgehoben werden[221].

3. In der Evangelienfrage drängt der Bischof von Belcastro darauf, daß der Text der zweiten Vorlage: „Matthaei apostoli et evan-

[218] „...ne detur occasio in aliis rebus a maiori patrum sententia discedere" (ebd. V 77).

[219] Siehe den Abschnitt in der endgültigen Form S. 71.

[220] „dixit quod Lutherani non dicunt solum, eam epistulam ad Hebraeos non esse Pauli, sed etiam esse factam a quodam haeretico" (Con. Trid. V 78).

[221] Con. Trid. V 77.

gelistae etc.", rehabilitiert werde. Aber von Cervino wird ihm bedeutet, es erübrige sich, da es eine Tautologie sei und eine nirgends verbürgte Lesart.

Augustin Bonuccio, der weder den Ausdruck in der ersten noch in der zweiten Lesart billigt, hält die Fassung: „secundum Matthaeum, secundum Marcum etc.", für die zutreffendste. Wie das Dekret, nachdem die letzte Hand angelegt war, zeigt, drang sein Antrag durch[222].

Der Mangel an eindeutiger, begrifflicher Fassung des Wortes Tradition, der das ganze Traditionsproblem schon früher so verwickelt gemacht hatte, machte sich geltend fast bis zur letzten Stunde.

Jakob Jacomelli, der offenbar immer noch nicht zu unterscheiden wußte zwischen Überlieferungen dogmatischer und kultischer Art, hält den Abschnitt des Dekretes über die „traditiones" für zu eng und wünscht auch Berücksichtigung der rituellen Gebräuche. Wenn diese, so meint der Bischof von Belcastro, auch nicht ausdrücklich rezipiert würden, so sollte doch in einem ergänzenden Zusatze im Interesse der Gegner wenigstens deren Existenz dokumentiert werden. Diesem Zwecke sollte folgender Wortlaut dienen: „sunt etiam nonnullae aliae traditiones ecclesiasticae, quae cultum divinum concernunt"[223].

Cervino, hinweisend auf seine Ausführungen vom 23. und 26. Februar[224], betont abermals, daß man an der Unterscheidung zwischen Tradition und Tradition festhalten müsse, d. h. sie ihrem Range und ihrer Bedeutung entsprechend behandeln müsse. Für dieses Dekret, so wird abermals hervorgehoben, kommen nur die dogmatischen (traditiones apostolorum) in Frage, die übrigen (ecclesiasticae), so vertröstet er wiederum Jacomelli, würden zur gegebenen Zeit erledigt werden, wie früher beschlossen[225].

Schließlich stößt sich noch der Bischof von Castellamare an dem Ausdrucke „pro sacris et canonicis". In der Theorie wenigstens festhaltend an der Unterscheidung protokanonische und deuterokanonische Bücher, ist nach seiner Meinung oben genanntes Prädikat nur den protokanonischen Schriftwerken zuzuerkennen; daher sollen die deuterokanonischen mit dem abschwächenden Zusatz rezipiert werden, daß sie zwar nicht zum Kanon der He-

---

[222] Siehe S. 71. [223] Con. Trid. V 77. [224] Ebd. V 14 18.
[225] „quia aliunde profectae sunt, suo loco explicandae sunt" (ebd. V 77).

bräer, aber zum Kanon der Kirche gehören. Mit andern Worten: sie sollen angenommen werden, weil sie verbürgt sind durch die Tradition. Der Bischof möchte also das Prinzip des Augustinus mit dem des Hieronymus in Einklang bringen[226].

Doch kurzerhand erklärt ihm Cervino, daß nicht der Kanon der Hebräer maßgebend sei, sondern das kirchliche, traditionelle Bewußtsein, und deshalb sei auch der Zusatz hinzugefügt worden, um alle Mißverständnisse zu beseitigen: „prout in vulgata editione latina habentur".

Es erübrigte sich noch, die Gesamtstimmung des Konzils zu hören.

Am andern Tage (7. April) kam das Dekret in die Generalversammlung.

Die Lage der Dinge ist wesentlich einfacher, das Bild ruhiger geworden. Die einleitenden Bemerkungen Montes zeigen, daß auch in den beiden Parallelversammlungen des verflossenen Tages dieselben Differenzpunkte sich ergaben wie bei Cervino. Auch dort stand der Streit um das „pari" bzw. „simili" im Mittelpunkte.

Die Diskussion, soweit das Dekret in Frage kommt, ging fast ausschließlich um den gleichen Punkt.

Der erste Vorsitzende, der aus eigener Erfahrung und aus den Mitteilungen seiner Kollegen die Gesamtstimmung kannte und daher nicht mehr zu befürchten hatte, auf Widerstand zu stoßen, steuerte gleich auf den Hauptpunkt zu. Er erklärte, ohne persönliches Interesse dabei zu verraten, daß nichts im Wege stünde, die frühere Lesart „pari pietatis affectu" wieder an Stelle von „simili" zu setzen. Ohne lange Debatte, ja fast per acclamationem wurde mit zwei oder drei Ausnahmen der frühere Text wiederhergestellt[227].

Damit war man dem Ziele einen großen Schritt näher gekommen. Aber eine andere Sorge wurde drückender.

Parallel neben den Beratungen über den Kanon liefen seit Wochen die Verhandlungen über die „abusus circa sacram scripturam". Aber die Arbeiten waren noch nicht so weit vorangeschritten, daß an eine Publikation des entsprechenden Dekretes mit dem Kanondekrete am 8. April zu denken war, wie man geglaubt hatte.

Die vierte Sessio, die den Abschluß aller bisherigen Arbeiten bilden sollte, war unter Umständen in Frage gestellt.

---

[226] „dicatur, sint canonici de canone ecclesiae, non Hebraeorum, quia in illo non sunt" (ebd. V 77).

[227] „Et paene omnes, duobus duntaxat vel tribus exceptis, dixerunt, ut pari pietatis affectu staret" (Con. Trid. I 47).

Was war zu tun, um sich in der Verlegenheit zu helfen? Drei Möglichkeiten waren gegeben:

1. Man konnte die festgesetzte Sitzung feiern, aber nur mit der Publikation des Kanondekretes.

2. Man konnte die Sessio verschieben, was man äußerst peinlich finden mußte, besonders auch an der päpstlichen Kurie.

3. Man konnte die Abususfrage teilen und nur die bereits debattierten Mißbräuche dekretalisch erfassen und sie gemeinsam mit dem Kanondekrete publizieren. Alle diese Eventualitäten hatten ihre Verfechter.

Diese letzte Möglichkeit wurde von Madruzzo aufgegriffen und zu Antrag gestellt[228].

Gegen den Willen der Abususkommission[229] stimmte die Mehrzahl für die Abhaltung der vierten Sitzung, in der das Kanondekret und das Dekret „De editione et usu sacrorum librorum" publiziert werden sollte[230].

Am Schlusse der Versammlung beantragte Monte, das Kontumazialverfahren gegen die abwesenden Prälaten anzustrengen, was zu Meinungsverschiedenheiten führte.

Madruzzo bittet, von einem Verfahren gegen die Deutschen abzusehen, während Pacheco und sein Anhang gegen jede Ausnahme ist[231].

So waren endlich nach fast zweimonatlicher Arbeit die Wege geebnet, daß das Konzil am 8. April der breiten Öffentlichkeit Rechenschaft über seine Tätigkeit ablegen konnte.

§ 14. Publikation des Dekretes.

Nach der Generalversammlung vom 7. April wurde die letzte verbessernde Hand an das Dekret angelegt und den Kardinälen

[228] Ebd. I 47.

[229] Wie sie Monte zu beruhigen suchte, darüber vgl. Con. Trid. V 87.

[230] Genanntes Dekret hat zum Gegenstande die vier ersten abusus von den sieben, über die sich der Bischof von Bitonto eingehend am 5. April verbreitet (ebd. I 46). Ebenso vgl. Maichle, De editione et usu sacr. libr. S. 74 ff. — Mit Unrecht behauptet Druffel (Mon. Trid. S. 466), die Legaten hätten einen Aufschub der Sessio gewünscht. Siehe darüber Con. Trid. V 83, Anm. 4.

[231] Über diese ganze Frage und die Stellungnahme der führenden Persönlichkeiten vgl. Con. Trid. I 48 und V 84. Ebenso einigte man sich auf den Termin der nächsten feierlichen Sessio, die auf den 17. Juni anberaumt wurde (ebd. V 88).

Madruzzo und Pacheco zur Einsichtnahme unterbreitet, ohne deren Einverständnis die Legaten selten einen wichtigen Schritt unternahmen.

Eine große Zahl von Theologen und Laien hatte sich am 8. April im Vigiliusdome eingefunden, wo die feierliche Publikation erfolgen sollte. Außer den Legaten waren 3 Kardinäle, 8 Erzbischöfe, 41 Bischöfe, Äbte, Ordensgenerale und viele Weltkleriker anwesend[232].

Die Feier wurde eröffnet durch das Heiliggeistamt, das der Erzbischof Alexander Salvator von Sassari zelebrierte. Daran schloß sich die Predigt des Servitengenerals Bonuccio, die nicht geringes Aufsehen erregte, besonders bei dem kaiserlichen Prokurator, und später der Gegenstand lebhafter Erörterungen wurde[233]. Von Soto trug sie Bonuccio sogar den Vorwurf der Häresie ein.

Nach Beendigung der üblichen Zeremonien bestieg der Zelebrans des Tages die Kanzel und brachte das Dekret zur Verlesung.

Der Wortlaut in seiner endgültigen Fassung ist folgender:

„Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in scripturis sanctis[234] Dominus noster Iesus Christus Dei filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit[235]; perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab[236] ipsius Christi ore ab[237] apostolis acceptae, aut[238] ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae[239] ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris

[232] Im einzelnen vgl. das Verzeichnis in Con. Trid. V 101, I 48 49 und V 101 ff.

[233] Die Predigt findet sich in den Akten (Con. Trid. V 95). Näheres über die ganze Angelegenheit siehe ebd. I 50 535 536.

[234] Nach Ehses verweisen hier einige Editionen des Dekretes auf Jer. 31, 22; auf Is. 53, 1; 55, 5. Vgl. dazu auch den Eingang zum Römer- und Hebräerbrief.

[235] Matth. 28, 19. Mark. 16, 15 ff.

[236] Fehlt in C. 62 und edit. Bonon. (vgl. Con. Trid. V 91, Anm. a).

[237] Fehlt in C. 115.

[238] In C. 123 steht „ut“ (Con. Trid. V 91, Anm. c).

[239] Vgl. 2 Thess. 2, 14; siehe besonders Con. Trid. V 91, Anm. 3.

quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit[240], ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipso synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti: Testamenti veteris: Quinque Moisis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Iosue, Iudicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdrae, primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Iudith, Esther, Iob, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Ieremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est Osea, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, duae Machabaeorum primus et secundus. Testamenti novi: Quatuor evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam, Ioannem; Actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti, quatuordecim epistolae Pauli Apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri Apostoli duae, Ioannis Apostoli tres, Iacobi Apostoli una, Iudae Apostoli una, et Apocalypsis Ioannis Apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura."

Nach der Verlesung schritt man zur Abstimmung. Die weit überwiegende Mehrheit, einschließlich der Legaten, erklärte sich mit dem Dekrete in allen Teilen einverstanden. Unter den wenigen Renitenten finden wir wieder die Bischöfe von Fiesole und Capaccio.

---

[240] Über den Zusammenhang mit andern Texten, den apostolischen Konstitutionen und früheren Konzilien siehe die Bemerkungen ebd. V 91, Anm. 4.

Letzterer, getreu seinem früheren Standpunkt, ist mit dem Dekrete an sich einverstanden, kann aber den Eingangstitel auch jetzt noch nicht billigen[241].

Braccio Martelli, in letzter Stunde sich beherrschend, gibt sein Votum schriftlich ab, das zwar zustimmend ist, aber unter Vorbehalt dessen, was er am 1. April beanstandet hatte[242].

Auch der Bischof von Chioggia zeigt sich nochmals in seinem eigenwilligen Charakter. Er erklärt zwar, er werde sich dem Beschlusse fügen, aber aus seiner ganzen bisherigen Haltung und aus seiner knappen Antwort liest man unschwer die verhaltene Mißstimmung[243].

Wenn wir die erste und die endgültige Fassung des Dekretes miteinander vergleichen, so finden wir, daß der ursprüngliche Text vom 23. März nicht wenige Veränderungen gegenüber dem vom 8. April aufweist. Es handelt sich dabei um ganze Satzteile, um ergänzende Zusätze, um Umstellungen, Erweiterungen und um einzelne Partikel. Der Übersicht halber sind im Folgenden die Varianten der entsprechenden Stellen einander gegenübergestellt; dabei ist immer das vorausgehende Stichwort in runden Klammern angegeben:

Fassung I (23. März).	Fassung II (8. April).
1. (ut sublatis erroribus) quantum per eiusdem Spiritus Sancti gratiam fieri poterit	1. Dieser Zusatz fehlt.
2. (puritas ipsa evangelii) Dei	2. in ecclesia conservetur
3. (per prophetas) eius	3. eius fehlt
4. (Iesus Christus) eius filius	4. Dei filius
5. (tamquam) regulam	5. fontem
6. (hanc veritatem) partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus, quae vel ... vel ab ipsis ...	6. et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christo ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis ...
7. (Deus sit auctor) necnon traditiones	7. necnon traditiones ipsas, tum ad fidem

[241] Vgl. Con. Trid. IV 556; 581, 12, wo er für den Titel „universalem ecclesiam repraesentans" eintritt. Ihm schließen sich zwei Gesinnungsgenossen an.

[242] Das Votum lautet: „Placent decreta, salva protestatione per me facta de titulo et his, quae scripto a me prolata ac dimissa sunt in congregatione generali (1. April, Con. Trid. V 44) de appositis in eo, quae non placent. Tridenti in sessione publica 6. idus aprilis 1546. Humilis episcopus Fesularum Braccius Martellus."

[243] Er erklärt bündig: „oboediam", aus dem jedoch ein „quamvis invitus" herausklingt.

ipsas tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione . . .	tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus . . .
8. (in ecclesia catholica conservatas) quibus par debetur pietas affectus, summa cum reverentia pro sacris et canonicis suscipit et veneratur suscipique ab omnibus Christifidelibus statuit et decernit	8. . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.
9. Darnach folgt unmittelbar: Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in constituendis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura.	9. Steht ganz am Schluß.
10. Darnach: Quorum sacrorum librorum indicem huic decreto adscribendum, videlicet. Zusatz fehlt.	10. Sacrorum vero librorum indicem huic . . . ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti
11. Estra, Neemia	11. Esdrae primus et secundus
12. psalmi David	12. psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum
13. duo Machabaeorum	13. duo Machabaeorum primus et secundus.
14. (quattuor evangelia) Matthaei . . .	14. secundum Matthaeum . . .
15. nun folgt: 14 epistolae Pauli	15. hier: actus apostolorum a Luca evangelista conscripti
16. nach: ad Philippenses folgt: duae ad Thessalonicenses, ad Colossenses	16. ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses
17. Petri duae	17. Petri apostoli duae
18. tres Ioannis	18. Ioannis apostoli tres
19. una Iacobi	19. Iacobi apostoli una
20. una Iudae	20. Iudae apostoli una
21. dann folgt unmittelbar: actus apostolorum	21. Siehe oben Nr. 15.
22. Apocalypsis Ioannis	22. Apocalypsis Ioannis apostoli
23. Si quis autem libros ipsos et traditiones violaverit: anathema sit	23. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latine editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via . . . Vgl. oben I, 9.

Diese Wandlungen des Textes, die, wie wir im Laufe der Verhandlungen gesehen haben, aus der Verschiebung, Klärung und Konsolidierung der verschiedenen Standpunkte sich ergaben, lassen sich jetzt am Schlusse unserer Betrachtung viel leichter in ihrem ursächlichen Zusammenhang erkennen. Um einzelne, unbedeutende Partikeln, etwa stilistischer Art, kann es sich jetzt nicht handeln. Vielmehr ist von Wichtigkeit, soweit es möglich ist, die großen Linien, die treibenden Kräfte aufzuzeigen, die umgestaltend auf die erste Vorlage gewirkt haben. Wir versuchen es unter Zugrundelegung obiger 23 Punkte, die wir zur Kennzeichnung der Varianten einander gegenüberstellten. Die zweite Redaktion bleibt absichtlich ausgeschlossen, weil, wie bereits oben bemerkt, namhafte Abänderungen gegenüber der dritten Vorlage nicht vorgenommen wurden und weil ein ganz einwandfreier Text in den Akten nicht vorliegt.

Bemerkenswert ist zunächst Punkt 7. Aus Fassung I spiegelt sich noch die völlige Ungeklärtheit des ganzen Traditionsproblems. Wenn auch einzelne Mitglieder des Konzils, zumal Cervino, sich schon vor dem 23. März darüber klar waren, daß für das Dekret nur die Traditionen dogmatischen und ethischen Charakters in Frage kommen konnten, so war dies damals bei der Allgemeinheit noch nicht ganz durchsichtig. Das geht besonders auch aus der Tatsache hervor, daß einzelne Konziliaren sogar noch nach Abfassung des ersten Dekretes immer wieder an dem Traditionsbegriffe rüttelten und zwar zu Gunsten einer Begriffserweiterung (traditiones ecclesiasticae). So ist wohl zu erklären, daß in der Lesart I, die ja der intentionale Niederschlag des damaligen Standes der Dinge ist, der Begriff Tradition noch nicht so scharf umrissen ist.

Fassung II dagegen gibt die Stimmung der Allgemeinheit wieder aus einer Zeit, da man sich zu der Erkenntnis bekannte, daß in erster Linie die Traditionen zur Diskussion standen, die nur mit dem Glaubensleben und dem sittlichen Leben im Zusammenhang stehen. Dieser gewonnenen Erkenntnis gibt darum das neue Dekret Ausdruck, indem es den anfangs vagen Begriff „traditio“ reinigt auf die zwei genannten Punkte. Daher der Wortlaut: „traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes“.

Ebenso spüren wir hinter I, 8 noch die ganze Kampfesstimmung, besonders vom 23. und 26. Februar, um das Schicksal der deuterokanonischen Bücher, wo die hieronymianische und die augustinisch-

konservative Richtung einander gegenüberstanden, ein geistiges Ringen, das mit dem Siege der Konservativen endigte, die eine wissenschaftliche Begründung des Kanons ablehnten. Für diese gab es den Unterschied: proto- und deuterokanonische Bücher, nicht. Den Ausdruck dafür finden wir in der pointierten Formulierung: „summa cum reverentia", wodurch allen Christgläubigen (Christifidelibus) der gesamte Kanon zur Pflicht gemacht wird und das „sacri et canonici" auf alle Bücher unterschiedslos übertragen wird.

II, 8 hat einen ruhigeren und auch kürzeren Tenor. Die Gegensätze haben sich im Laufe der Zeit etwas geglättet. Es war nicht mehr nötig, die „reverentia" durch „summa" zu unterstreichen. Vielleicht hatte auch das programmatische Wort Cervinos vom 6. April dazu beigetragen.

Aus dieser Logik der Tatsachen erklärt es sich, daß in Fassung I schon in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der ganzen Schrift hingewiesen wird als Grundlage des Glaubens, während in Text II dieser Passus erst am Ende des Dekretes steht.

Die andern Punkte 11 bis 22 sind weniger von prinzipieller Wichtigkeit, variieren zum Teil nur durch stilistische Formulierung. Angemerkt sei nur die verschiedene Stellung der Apostelgeschichte und die dreifache Wandlung, die der Passus über die Autorschaft der Evangelien durchgemacht hat.

Besondere Aufmerksamkeit verdient schließlich noch Punkt 23. Gegenüber I, 23 stellt II, 23 eine erhebliche Erweiterung dar. Dieser Amplificatio liegt die Frage über die deuterokanonischen Stücke des Neuen Testaments zu Grunde, die im zweiten Stadium der Verhandlungen akut war. Die Stelle: „integros cum suis partibus", ist das Resultat jenes Kompromisses, die angefochtenen Partien des Neuen Testaments nicht nominatim, sondern summarisch zu rezipieren. Da in den ersten Verhandlungen über den Kanon diese Frage sich noch nicht so scharf und bestimmt herausgeschält hatte, fehlt ein entsprechender Passus darüber in der ersten Formulierung des Dekretes. Und umgekehrt, da erst durch Regelung der deuterokanonischen Frage des Neuen Testaments volle Klarheit über den gesamten Umfang des Kanons geschaffen war, hielt man es in Text II für angebracht, das „pro sacris et canonicis" an den Schluß des Dekretes zu setzen im Gegensatz zu Redaktion I.

Damit erklärt sich auch die autoritative Bedeutung, die lediglich der Vulgata zuerkannt wird, denn sie anerkennt die deuterokano-

nischen Stücke Alten und Neuen Testaments in gleicher Weise wie die protokanonischen.

Nachdem so aus der Mentalität von Nr. II heraus Klarheit geschaffen war, ergab sich von selbst der Schlußsatz: „Omnes itaque intelligant, quo ordine et via....“ In Nr. I war die Logik in Anbetracht der Sachlage eine andere, darum steht dort jener Zusatz in einem andern Zusammenhang.

Überblicken wir am Schlusse unserer Untersuchung nochmals den Gang der Verhandlungen, so sind zwei Tatsachen besonderer Beachtung wert.

1. Im ersten Stadium der Debatten hatte das Kanonproblem, besonders von der kritisch orientierten Richtung, eine solch umfassende Beleuchtung erfahren, daß man eine ganz andere Entwicklung der Dinge erwartet hätte, als es in Wirklichkeit geschah. Die wissenschaftliche Fundamentierung der Kanonfrage, für welche bei einigen Konzilsteilnehmern so reges Interesse sich zeigte, die Unterscheidung der biblischen Bücher nach ihrer innern Bedeutung, die teilweise so stark befürwortet wurde — und die wiederum zu einer tieferen Erfassung des Verhältnisses zwischen Augustin und Hieronymus in dem Kanonproblem führen mußte —, all diese Fragen wurden im Laufe der Beratungen ausgeschieden. Die langen Verhandlungen endeten mit einem Siege der konservativen Richtung, die von Anfang an für die Annahme des florentinischen Kanons ohne wissenschaftliches Beiwerk eintrat.

2. Unter den Opponenten gegen die konservative Richtung, wie auch schon Berger[244] bemerkt hat, finden wir besonders Vertreter aus dem Dominikanerorden. Es sei nur erinnert an Petrus Bertano und besonders an Nachianti, Bischof von Chioggia.

Die Bedeutung der tridentinischen Konzilsentscheidung liegt darin, daß gegenüber früheren Aufzählungen der kanonischen Bücher nunmehr in dem Kanondekrete eine scharfe Grenze gesteckt ist, welche innerhalb der katholischen Kirche nicht überschritten werden kann. Die Möglichkeit und Freiheit, die deuterokanonischen Bücher geringer zu werten als die protokanonischen — eine Auffassung, der wir in der vortridentinischen Zeit immer wieder, zuletzt bei Cajetan, begegnen —, ist durch den Konzilsbeschluß vom 8. April indiskutabel geworden[245].

[244] Siehe Berger S. 141.

[245] Vgl. auch Bundschuh S. 60.

ZWEITER TEIL.

Die sachliche Beratung einzelner Gegenstände.

Vorbemerkung.

Aus der Zeit der großen tridentinischen Debatten über die Bibelfrage liegen mehrere Traktate vor, die in direktem oder indirektem Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte des Kanondekretes stehen[1].

Sie sind datiert aus den Monaten Februar und März, also aus einer Zeit, wo die Kanonfragen im Mittelpunkt der Verhandlungen standen.

Ob wir in ihnen die Unterlagen für die mündlichen Ausführungen in den Versammlungen genannter Zeit zu erblicken haben, ob wir sie den Anregungen vom 15. Februar verdanken, wonach insbesondere den Theologen eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den schwebenden Problemen anheimgegeben oder empfohlen war, ist nicht ersichtlich[2].

Gleichwohl ist ihre Bedeutung nicht zu unterschätzen.

Sie sind wertvolle Ergänzungen zu dem Standpunkte einzelner Referenten und ihrer Persönlichkeit, die bei den Verhandlungen naturgemäß nur kurz zu Wort kommen konnten; aber sie geben uns auch wichtige Einblicke in den Stand der Bibel-, Kanon- und Traditionsfrage im tridentinischen Zeitalter überhaupt und über die Art und Weise, wie man die genannten Probleme anpackte.

---

[1] Die Publikation dieser Traktate ist bald zu erwarten in dem von Dr. V. Schweitzer besorgten XII. Bande des „Concilium Tridentinum". — Dem großen Entgegenkommen von Dr. Schweitzer, wie schon im Vorwort vermerkt, verdanke ich die Benützung der entsprechenden Druckbogen. — Zitiert ist im Folgenden: „Con. Trid. XII" mit der in dem Bande vorgesehenen Paginierung. In dem Fundorte zu den Traktaten ist durchweg Rücksicht genommen auf den von Schweitzer sorgsam ausgearbeiteten kritischen Apparat mit Quellenangaben. Dabei ist zu bemerken, daß Schweitzer bei den vielfach ungenauen Zitaten der Referenten manches richtigstellen mußte.

[2] Vgl. Con. Trid. I 33.

Damit rechtfertigt es sich von selbst, wenn wir als zweiten Teil zu unserer Arbeit den Gedankengang der Traktate folgen lassen.

I. Traktat.

Verteidigung des herkömmlichen Kanons durch Johannes Calvus[3].

In seiner eingehenden Apologie des biblischen Kanons, die methodisch nach scholastischen Grundsätzen aufgebaut ist, inhaltlich alle Fragen zusammenfaßt und stark erweitert, die auf dem Konzil angeschnitten wurden, unterscheidet Calvus sämtliche Bücher der Heiligen Schrift in fünf Klassen:

1. Homologumena, Bücher, die allseits, von Juden und Christen, bis zur Stunde anerkannt wurden.

2. Antilegomena, die nur teilweise Anerkennung fanden, aber gleichwohl zum Kanon gehören.

3. Bücher, die auch jetzt noch umstritten sind.

4. Schriften, die niemals zum Kanon gehörten, die aber zu erbaulichen Zwecken nicht untersagt sind.

5. Schriften häretischen Charakters, die von der Kirche verworfen sind.

Zur ersten Klasse gehören vom Alten Testament folgende Bücher: Der Pentateuch, Josue, Richter, Ruth, die vier Königsbücher, Paralipomenon, Esdras, Esther, Job, die Psalmen, Sprüche, Ekklesiastes, das Hohelied und alle Propheten; aus dem Neuen: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Paulusbriefe, Petrus 1 und Johannes 1.

Zur zweiten Klasse zählen: Tobias, Judith, Weisheit, Ecclesiasticus, 2 Makkabäer, der Hebräerbrief, Petrus 2, Jakobus, Johannes 2 und 3 und die Apokalypse.

Aber auch diese umstrittenen Schriften gehören nach Calvus zum Bestande des Kanons.

Der Beweis, der hierfür erbracht wird, ist ein doppelter: positiv werden für den kanonischen Charakter kirchliche Entscheidungen und das Zeugnis namhafter Theologen angerufen; negativ versucht Calvus die Haltlosigkeit der gegnerischen Gründe

[3] Über den gelehrten Minoritengeneral von der Observanz, der Mitglied der classis des dritten Legaten war. vgl. Con. Trid. XII 473, Anm. 1, und ebd. I 605.

aufzudecken, wobei immer größter Wert auf die Gefolgschaft des hl. Hieronymus gelegt wird, auf den sich auch die Gegner vielfach berufen.

Nach der positiven Seite ist dem Minoritengeneral vor allem wertvoll die Entscheidung des Carthagenense[4] (397) und die Zeugnisse von Augustin[5], von Innozenz I.[6] und von Johannes Damascenus[7].

Dabei wird die Synode von Carthago besonders hoch eingeschätzt, weil sie den Umständen und Erfordernissen der Zeit Rechnung tragend den Kanon des Laodicense[8] im richtigen Umfange ergänzt hat. Damit, so meint Calvus, scheitert jeder Versuch, den unvollständigen Kanon von Laodicea als Gegeninstanz ins Feld zu führen.

Der zweite Abschnitt, der der Widerlegung der Einwände gegen die Antilegomena gilt, umfaßt eine allgemeine und eine besondere Beweisführung.

In jenen wird unter Hinweis auf Hieronymus betont, daß man, um auf keine Widersprüche in der Kanonfrage zu stoßen, den Unterschied beachten müsse zwischen dem Kanon der Juden und dem der Kirche. Demzufolge könne ein Buch zwar vom Kanon der Hebräer ausgeschlossen sein, aber dennoch zum Kanon der Kirche gehören[9].

In dem speziellen Teile, wobei stets noch an obige Unterscheidung des Kanons zu denken ist, nimmt sodann Calvus Stellung zu den Beanstandungen der einzelnen biblischen Bücher, die in seiner zweiten Klasse aufgezählt sind.

Es sei das Wichtigste hervorgehoben:

---

[4] Vgl. Näheres Con. Trid. XII 473 474.

[5] Doctr. christ. I, 2, n. 8 (Migne 34, 40 ff.).

[6] Schreiben an Exsuperius (20. Febr. 405) (Migne 20, 501).

[7] De fide orth. IV 17 (Migne, P. G. 94, 1177).

[8] In dem Kanon von Laodicea (zwischen 343 und 381) sind nicht erwähnt — im Gegensatz zum Carthagenense (397) — die Bücher: Tobias, Judith, Weisheit, Ekklesiastikus, Makkabäer und Apokalypse (Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien [Freiburg 1896] S. 78 ff.). Ebenso siehe Con. Trid. XII 475.

[9] Bei Festhaltung dieser Unterscheidung klärt sich nach Calvus das Urteil des großen Kirchenvaters, wenn er im prologus galeatus (Migne 28, 556 ff.) einzelne Bücher unter die Apokryphen verweist (Weisheit, Sirach, Judith, Tobias) und es in seiner Apologie gegen Rufin (Migne 23, 451) noch mit der Ergänzung bekräftigt: „Apocrypha nescit ecclesia."

Altes Testament.

1. Tobias. Aus der Präfatio zu diesem Buche will der Minoritengeneral herauslesen, daß Hieronymus[10] es zwar nicht im Kanon der Juden findet, daß es aber dennoch zum Kanon der Kirche zu zählen ist[11].

2. Judith. Obwohl Hieronymus in dem Proömium[12] sich wenig günstig dafür ausspricht, sofern es nur zu den jüdischen Hagiographen zählt, findet Calvus sein Urteil zu Gunsten des biblischen Kanons korrigiert, da Hieronymus zugleich auch bemerkt, daß das Konzil von Nizäa seinen autoritativen Charakter anerkannt habe.

3. Ekklesiastikus und Weisheit. Wiederum bildet die Ansicht des Hieronymus den Ausgangspunkt, der beiden Büchern zwar nur erbaulichen Charakter zuerkennt[13]. Daraufhin wird mit Belegen gezeigt, daß der Kirchenvater in seinen Urteilen vielfach sich selbst nicht treu bleibe[14] und daß er in einem Ambrosius[15] und in den Päpsten Evaristus[16] und Alexander I.[17] gewichtige Gegeninstanzen hat. Ja Calvus behauptet sogar, daß, nachdem die genannten Bücher in der Kirche der Jetztzeit Anerkennung gefunden hätten, Hieronymus selber aus Achtung vor der kirchlichen Tradition und Praxis seine Ansicht ändern würde.

4. Makkabäer. Das Hauptargument für den kanonischen Charakter der Makkabäer ist nach Calvus in Joh. 10, 22 zu suchen. Das Tempelweihefest, von dem dort die Rede ist und dem Jesus anwohnte, kann nur mit dem 1 Makk. 4, 32 ff. in Zusammenhang stehen und nicht mit der salomonischen Weihe (3 Kön. 8, 1 ff.).

[10] Migne 29, 23 ff. [11] Im einzelnen siehe Con. Trid. XII 475.

[12] Migne 29, 37 ff. Über ein weiteres ähnliches Argument aus dem Briefe an Fur. vgl. Con. Trid. XII 475.

[13] Migne 28, 1243. Hieronymus begründet dort auch die Geringschätzung des Buches der Weisheit mit der Bemerkung, daß manche in Philo den Verfasser suchen, was allerdings nach Schweitzer für die vorhieronymianische Zeit nicht zutrifft (Con. Trid. XII 475, Anm. 10).

[14] Im einzelnen siehe ebd. XII 476.

[15] Zu beachten ist, daß Calvus hier seine Disposition nicht streng durchführt und in diesem Zusammenhang auch wieder von Büchern spricht, zu denen er bereits Stellung nahm. — Zu Ambrosius vgl. in lib. Thobiae (Migne 14, 759).

[16] Brief des Evaristus (99—107) an die afrikanischen Bischöfe (Migne, P. G. 5, 1049).

[17] Über den angeblichen Brief Alexanders (109—116), der in Frage kommt, vgl. Migne, P. G. 5, 1067.

In dieser Berufung des Neuen Testaments auf das Makkabäerbuch liege eine Rehabilitation des letzteren[18].

Neues Testament.

Darauf wendet sich Calvus den Antilegomena des Neuen Testaments zu, unter denen besonders dem Hebräerbrief eingehende Beachtung geschenkt wird, der ja auch auf dem Konzil eine große Rolle spielte.

1. Hebräerbrief. Ausgangspunkt der Untersuchung ist auch hier wieder Hieronymus mit seiner Bemerkung in seiner Schrift: „De viris illustribus“[19] (cap. 5), laut derer die paulinische Autorschaft des Hebräers aus stilistischen Gründen und wegen Fehlens des Namens im Eingange bestritten und Barnabas (Tertullian), Lukas oder Klemens zugesprochen wird.

Demgegenüber wird geltend gemacht, daß der vermißte Name des Apostels kein stichhaltiger Beweis gegen dessen Echtheit sei. Mit derselben Logik ließe sich die absurde Behauptung vertreten, der Hebräer habe überhaupt keinen Verfasser. Unter Berufung auf Eusebius[20] tritt Calvus entschieden für die Authentizität des Briefes ein und findet sogar den Wegfall von Pauli Namen durch die Verhältnisse der Zeit geboten. Bei dem Zwecke des Briefes, der dem Nachweis der Erhabenheit der neutestamentlichen Heilsordnung gegenüber dem Alten Bunde galt, so wird behauptet, war es mit Rücksicht auf die Adressaten ein Gebot der Klugheit, den der Hebräerwelt mißliebigen Namen des Verfassers zu unterdrücken.

Darauf geht der Minoritengeneral auf vier dem Texte entnommene Argumente ein, die gegen die Echtheit des Hebräers geltend gemacht werden, wobei zum Verständnis seiner Ausführungen zu beachten ist, daß er persönlich der Meinung ist, der Brief sei von Paulus hebräisch geschrieben und später in das Griechische übersetzt worden.

a) Es wird zunächst gezeigt, daß zwischen Hebr. 2, 43 und Gal. 1, 12 kein Widerspruch bestehe, wie vielfach behauptet werde[21].

b) Die Behauptung der Gegner, die Übersetzung des Wortes Melchisedech (Hebr. 7, 1 2), das doch in jüdischen und christlichen

---

[18] Näheres in Con. Trid. XII 477.

[19] Migne 23, 617. Wie Schweitzer nachweist, beruft sich Calvus irrtümlicherweise auf den Prologus galeatus.

[20] Hist. eccl. lib. 6, cap. 10.

[21] Siehe ausführlicher Con. Trid. XII 478.

Kreisen geläufig sei, spreche gegen die paulinische Verfasserschaft, entkräftigt Calvus mit der Bemerkung, daß jene Übertragung nicht vom Verfasser stamme, sondern vom griechischen Übersetzer[22].

c) Die Beanstandung der Stelle Hebr. 9, 20, derzufolge der Verfasser fälschlicherweise „sanguis testamenti" mit „sanguis foederis" verwechselte, wird mit der Begründung in das rechte Licht gestellt, daß der griechische Ausdruck „διαθήκη" beiden Betrachtungsweisen gerecht werde[23].

d) Der angebliche Gegensatz zwischen Hebr. 9, 4 und 3 Kön. 8, 9, wo von dem Inhalte der Bundeslade in verschiedenem Sinne die Rede ist, wird durch Berufung auf Theophylakt[24] und auf Nikolaus von Lyra[25] in Einklang gebracht.

4. Die katholischen Briefe. Zum Zeugen für die Echtheit des „corpus catholicum" wird besonders Hieronymus in seinem Briefe an Paulinus angerufen[26]. Am längsten verweilt Calvus bei dem Jakobusbriefe, als dessen Verfasser er mit einer eigenartigen Argumentation den Sohn des Alphäus nachzuweisen versucht[27].

5. Johannes 2 und 3. Entgegen der gegnerischen Behauptung, die sich auf eine Bemerkung des Hieronymus stützt, daß als Verfasser beider Briefe der Presbyter Johannes in Betracht komme, will unser eifriger Verfechter des Kanons ebenfalls unter Hinweis auf den abendländischen Kirchenvater[28] zeigen, daß nur der Apostel Johannes als Autor gelten könne.

6. Apokalypse. Hier geht Calvus vor allem auf die Bedenken des Dionysius Alexandrinus[29] ein, der zwar an dem übernatürlichen Charakter der Geh. Offenbarung nicht zweifelt, aber das Buch dem Apostel Johannes nicht zuschreiben kann, besonders weil entgegen der sonstigen Gepflogenheit des Apostels sein eigener Name in der Apokalypse mehrere Male so stark im Vordergrunde stehe. Aber diese Eigentümlichkeit der Geh. Offenbarung gegenüber den andern

---

[22] Vgl. ebenda. [23] Eingehenderes über diesen Fall siehe ebenda.

[24] Enarratio in ep. S. Pauli (Migne, P. G. 125, 297 ff.).

[25] Siehe sein Postill. zum Hebr. 9, 4. — Zum Ganzen vgl. Con. Trid. XII 478.

[26] Migne 22, 548. Näheres zu diesem Punkte, der ziemlich kurz behandelt wird, siehe ebd. S. 479.

[27] Vgl. die genauen Ausführungen in Con. Trid. XII 479.

[28] Epist. 146 ad Evangelium (Migne 22, 1193).

[29] Bei Euseb., Hist. eccl. 3, 7, n. 25 (Migne, P. G. 20, 697 ff.). Vgl. eingangs unserer Arbeit dieselben Gedanken bei Erasmus S. 4 und bei Luther S. 7.

johanneischen Schriften weiß Calvus damit zu erklären, daß der Apostel gerade mit seinem autoritativen Namen für die Glaubwürdigkeit seiner geheimnisvollen Visionen bürgen wollte[30].

Dritte Klasse. Hierzu gehört als einziges Buch die Schrift Baruchs. Für seinen kanonischen Charakter sind neben den Zeugnissen von Augustin[31], der ihm die gleiche Bedeutung wie Jeremias beilegt, und neben dem Papst Sixtus, der es als prophetisches Buch anerkennt, in erster Linie die Praxis der Kirche maßgebend. Die Tatsache, so wird gesagt, daß einzelne Partien: die Geschichte der Susanna, von Bal, dem Drachen und besonders der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, in der kirchlichen Liturgie Verwendung finden, ist für Calvus Beweis genug für ihren authentischen Charakter, da ja nach dem Konzil von Karthago (397) alle nicht göttlichen Schriften für den Gottesdienst nicht in Betracht kommen dürfen[32].

Darauf wird zu drei Gegenargumenten Stellung genommen, die sich auf angebliche innere Widersprüche im Buche selber stützen und gezeigt, daß diese nur auf Verkennung von geschichtlichen Tatsachen beruhen[33].

Vierte Klasse. Dazu rechnet Calvus Esdras 3 und Makkabäer 3. Trotz der hohen Einschätzung vonseiten des hl. Ambrosius und der ansprechenden Partien, die in Esdras 3 sich finden, gehören beide Schriften nach Ansicht des gelehrten Ordensmannes nicht zum biblischen Kanon. Ebenso, wird aber auch hinzugefügt, habe es die Kirche direkt nicht verboten, sich genannten Buches zwecks Erbauung zu bedienen[34].

Ein gleiches gilt vom Werte des Makkabäer 3[35]. Eine Berufung auf die Apostolischen Kanones zum Beweise seines kanonischen Charakters ist hinfällig. Denn Calvus findet das ganze Problem der Apostolischen Kanones so dunkel, verwickelt und widerspruchsvoll, daß sie nicht als einwandfreie Beweisquellen gelten können[36].

[30] Siehe Con. Trid. XII 480.

[31] De civitate Dei 1, 18, cap. 23 (Migne 41, 592).

[32] Lauchert, Die Kanones der altkirchlichen Konzilien, S. 173.

[33] Die genauere Ausführung siehe in Con. Trid. XII 481.

[34] Siehe ebd. Zu Esdras 3 vgl. auch die treffenden Bemerkungen bei Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (Augsburg 1928) S. 1281.

[35] Siehe Rießler ebd. S. 1312.

[36] Über die ganze Frage dieser Kanones vgl. Con. Trid. XII 482 483 mit den reichhaltigen Fußnoten von Schweitzer.

Fünfte Klasse. Zu dieser letzten Gruppe von Schriftwerken, die von der Kirche ausdrücklich verworfen sind wegen häretischer Tendenzen, ist die zahlreiche Apokryphenliteratur zu rechnen. Darunter das Ägypterevangelium, Thomasevangelium, das Evangelium der 12 Apostel usw.

Wenn wir uns den ganzen Gedankengang dieser Apologie nochmals vergegenwärtigen, besonders soweit das Neue Testament in Betracht kommt, anderseits uns an die Stellung Luthers, Cajetans und des Erasmus erinnern, so wird uns klar, daß Calvus in diesem Schriftstück besonders in Abwehrstellung gegen die genannten Bibelkritiker sich begibt. Aus manchen Partien liest man alsbald die Adresse heraus, an die Calvus' Gegenargumente gerichtet sind.

II. Traktat.

Abhandlung Seripandos über die Unterscheidung der biblischen Bücher in solche kanonischen und erbaulichen Charakters.

Als am 11. Februar die Frage über den modus recipiendi der biblischen Bücher zur Diskussion stand, hatte der Eremitengeneral Seripando sich für die Unterscheidung in Bücher kanonischen und dogmatischen Charakters und in Schriften zweiten Ranges — von nur erbaulichem Charakter — eingesetzt[37].

Diesen Standpunkt vertritt er erneut in einem ganz eingehenden Traktate, der aus jenen bewegten Tagen stammt[38]. Zwar treten dabei die persönlichen Forderungen fast ganz in den Hintergrund, aber um so stärker wartet er mit Tatsachen auf, die zu Gunsten seines Standpunktes sprechen konnten und sollten.

Der Traktat des gelehrten Ordensmannes, der auf Schritt und Tritt beweist, daß der Hieronymus- und Augustinuskenner in der Bibelfrage sich gut umgesehen hat, bedeutet nicht bloß eine Begründung und Vertiefung seines Votums vom 11. Februar, sondern er gewährt uns auch einen Einblick in Seripandos Verhältnis zu Cajetan.

Hatte er schon am 11. Februar durch seine Haltung verraten, daß er den cajetanischen Ideen nicht ganz ablehnend gegenüberstand, so findet er hier bei aller Verurteilung der Hyperkritik des Kardinals doch warme Worte für ihn. Er wagt sogar die Äußerung, daß es der Gegenwart kaum möglich sei, mangels richtiger Distanz

---

[37] Siehe oben S. 18. [38] Er findet sich in Con. Trid. XII 483 ff.

zu den Dingen, dem gelehrten Manne gerecht zu werden, aber der Zukunft sei es vielleicht vorbehalten, das richtige und gerechte Urteil über ihn zu finden[39]. Er schließt seinen Nachruf mit der Bemerkung: „Solange die Tüchtigkeit unter uns ist, verfällt sie dem Haß; ist sie nicht mehr, dann sehnt man sich nach ihr."

Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir zu dem Inhalt des Traktates selber, der zuerst von den alttestamentlichen Büchern handelt und dann von den neutestamentlichen.

A. Altes Testament. Ausgehend von einem Worte des heiligen Augustin[40], daß die Grundlagen unseres Glaubenslebens gesichert sein müssen, sucht Seripando nach einem Wertmaßstabe für die richtige Beurteilung der alttestamentlichen Schriften hinsichtlich ihres innern Wertes.

Diesen findet er in ihrem Verhältnisse zum Neuen Testament. Denjenigen Büchern des Alten Testaments, auf die das Neue sich beruft, insbesondere Christus und die Apostel durch wörtliche Zitate oder sinngemäße Berufungen, gebührt der Primat vor allen andern.

Danach kommt folgenden Schriften eine besondere Bedeutung zu: Pentateuch, Josue, 2 Büchern Samuels, 2 Büchern der Könige, Paralipomenon, Job, Sprichwörtern, 4 großen und 12 kleinen Propheten und besonders dem Psalter, weil das Neue Testament sich 64mal auf ihn beruft.

Diesen ebenbürtig, obwohl sie in keiner Weise im Neuen Testament erwähnt werden, sind folgende Schriften: das Buch der Richter, Ruth, Esdras und Nehemias, Ekklesiastes, das Hohelied, Abdias und Sophonias.

Darauf prüft Seripando den alttestamentlichen Kanon des hl. Hieronymus[41], niedergelegt im Briefe an Paulinus und im Prologus galeatus, den Kanon des hl. Augustinus[42], des Origenes[43],

[39] Die Stelle heißt: „fuere enim et doctrina et pietate insignes, de quibus posteri rectius indicabunt; nos enim eos tamquam praesentes habemus, cum paulo ante e vita excesserint, et: virtutem praesentem odimus, sublatam ex oculis quaerimus" (Con. Trid. XII 498). – Daß Seripando den Cajetan im Auge hat, bestätigt auch Schweitzer ebd. Anm. 3.

[40] De vera religione cap. 25 (Migne 34, 142).

[41] Ad Paulinum (Migne 22, 545 ff.); Prol. gal. (Migne 28, 554 ff.).

[42] De doctr. christ. cap. 8 (Migne 34, 41).

[43] In Hist. eccl. 4, cap. 2 (Migne, P. G. 20, 580). Über den Irrtum Seripandos hinsichtlich des Origenes, der auch deuterokanonische Bücher zitiert, vgl. die Bemerkung von Schweitzer Con. Trid. XII 486, Anm. 1.

Cyprians[44], des Johannes Damascenus[45], der Synode von Laodicea[46] und von Karthago 3[47] und schließlich des Florentinums[48] und kommt zu folgendem Ergebnisse: Abgesehen vom Konzil von Florenz nehmen bei genannten Vätern und Konzilien nachfolgende Bücher eine Sonderstellung ein: Tobias, Judith, Weisheit, Ekklesiastikus, Makkabäer, Baruch und die zwei letzten von Esdras[49]. Es sind also fast dieselben Schriften, denen Seripando nach seinem Prinzip eine geringere Bedeutung zuerkennt.

Wie ist nun die Ausnahmestellung dieser Bücher zu erklären?

Diese Frage findet nach dem Eremitengeneral ihre Lösung in der Unterscheidung der Bücher in streng kanonische, denen dogmatische Beweiskraft zukommt, und in kanonische im uneigentlichen Sinne, die nur erbaulichen Charakter haben[50]. Jene wären zum Kanon der Hebräer zu zählen, diese zum „canon ecclesiae", der umfassender ist als jener.

Unter Voraussetzung und Beibehaltung dieses Tatsachenverhaltes, so fährt Seripando fort, lösen sich manche angeblichen Widersprüche zwischen Hieronymus und Augustinus und manche Unstimmigkeiten im Kanonproblem überhaupt.

Zur Beleuchtung obengenannter Unterscheidung und deren Konsequenzen werden anschließend einige Beispiele namhaft gemacht.

Mit Recht zählt darum Augustin (Doctr. christiana cap. 8) jene Bücher zweiten Grades zum Kanon, sofern er nicht den engeren Kanonbegriff des Hieronymus im Auge hat, sondern den erweiterten Kanon der Kirche.

Ebenso kann er folgerichtig (De civitate Dei cap. 36) die Makkabäer dem biblischen Kanon einverleiben, weil er wiederum in dem gleichen Sinne seine Worte abgewogen hat.

Schließlich, so sagt Seripando, haben wir auch so die Maßnahme des Konzils von Florenz zu bewerten, wenn es beide Klassen von Bücher in ein Dekret zusammengefaßt hat. Durch diese Zusammenfassung, so wird ausdrücklich betont, sei der alte Unterschied der Bücher nicht aufgehoben, ja die Kirche hätte dieser formalen Gleichstellung, um Zweifel nicht aufkommen zu lassen,

[44] In expositio fidei n. 37 (Migne 21, 373).
[45] De fide orth. (Migne, P. G. 94, 1179).
[46] Mansi 2, 573. [47] Mansi 3, 891. [48] Mansi 31, 735 ff.
[49] Im einzelnen vgl. Con. Trid. XII 484—487.
[50] Ebd. 487.

ein aufklärendes Wort hinzufügen müssen; wenigstens habe man ein gutes Recht, in dieser Sache seine eigene Meinung zu wahren [51].

Am Schlusse seiner Ausführungen zum alttestamentlichen Kanon fragt sich der Eremitengeneral, wenn beide Büchergruppen, die protokanonischen und deuterokanonischen, gleichermaßen das Werk des Heiligen Geistes seien, warum beiden nicht die gleiche Autorität zukomme. Er findet die Lösung in der verschiedenartigen Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Die einen Schriftsteller sind zu Trägern dogmatischer Wahrheiten bestimmt, die andern zu Verkündigern moralischer Wahrheiten, obwohl alle der einen Wahrheit dienen. Auch die platonische Philosophie enthalte Wahrheit, so verdeutlicht Seripando seine Worte, und dennoch kann nie ihre Aufgabe sein, theologische Irrtümer zu bekämpfen.

B. Neues Testament. Hierauf geht Seripando zum Neuen Testament über und beschäftigt sich wie Calvus [52] in seiner Apologie des Kanons zuerst mit den Homologumena und dann mit den Antilegomena. In dem Umfange der Bücher nach dieser Klassifikation herrscht zwischen beiden Übereinstimmung.

I. Homologumena. Unter den Evangelien wird dem Matthäusevangelium eine besondere Aufmerksamkeit zuteil. Die Verfasserschaft wird kurz gestreift und dabei nur an die Manichäer als deren Gegner erinnert.

Das größte Interesse verrät Seripando für den Ur-Matthäus. Mit Hieronymus, Augustin, Papias und Origenes hält er daran fest, daß das Original hebräisch geschrieben war [53].

Die gegnerischen Ansichten, die sich besonders auf Matth. 1, 23 und auf 27, 46 berufen, bekämpft er mit ähnlichen prinzipiellen Argumenten wie Calvus, um das hebräische Original des Hebräerbriefes zu verteidigen [54].

Wenn unter Voraussetzung des hebräischen Urtextes es als eine Ungereimtheit empfunden wird, daß (Matth. 1, 23) der hebräische Ausdruck „Immanuel“ und (24, 46) die Worte des sterbenden

---

[51] „... deberet haec sancta synodus facta debita discussione hoc declarare et nullum relinquere dubitandi locum vel saltem liberum omnibus relinquere, ut hoc vel illud sentiant“ (ebd. XII 488). — Hier finden wir die prägnanteste Begründung des Standpunktes von Seripando vom 11. Februar.

[52] Siehe oben S. 81 ff.

[53] Im einzelnen vgl. mit den entsprechenden Fundorten Con. Trid. XII 488 489.

[54] Vgl. oben S. 81 82.

Heilandes: „Eli, Eli, lamah, etc.“, in der Übersetzung angefügt sind, so findet Seripando darin mit Hieronymus keinerlei Schwierigkeiten.

Denn es ist zu bedenken, sagt er, daß diese Übertragung nicht vom Verfasser stammt, sondern vom griechischen Übersetzer. Trotzdem kann sie nicht als eine Interpolation betrachtet werden, sondern jene erklärenden Bemerkungen waren notwendig zum Verständnisse für einen weiteren Leserkreis, dem das Evangelium zugedacht ist. Daß diese Interpretation eine Notwendigkeit war, wird ergänzend bemerkt, ergebe sich aus der Tatsache, daß nicht einmal die Hebräer unter dem Kreuze die Worte des Sterbenden verstanden.

Schließlich wird bemerkt, daß durch beide Stellen die Gläubigen griechischer Zunge nur an geheimnisvolle Worte erinnert wurden, die ihnen aus der Septuaginta bereits geläufig waren[55].

Seripando hält eine Entschuldigung für angebracht, daß er so lange bei diesem Gegenstand verweilt; er glaubt aber, es der Wahrheit schuldig gewesen zu sein, zumal gegenteilige Ansichten über das Matthäusevangelium auch von bedeutenden Männern seiner Gegenwart[56] vertreten würden. Das eine kann er sich trotzdem nicht verhehlen, daß man mancher Schwierigkeiten enthoben wäre, wenn der Ur-Matthäus noch vorhanden wäre.

Bei der Untersuchung über die andern Evangelien, die bedeutend kürzer ist, ist besonders bemerkenswert, wie die Autorität von Markus und Lukas, die sich nur auf Ohrenzeugnisse stützen, in Schutz genommen wird gegenüber den Augenzeugen von Matthäus und Johannes.

Im Anschluß an Augustin wird behauptet, daß es unwesentlich sei, ob Markus und Lukas aus erster Quelle geschöpft haben, da alle vier Evangelisten desselben göttlichen Charismas teilhaftig gewesen seien. In dem Mangel des Charismas findet Seripando den Grund, warum die Pseudoevangelien von der Kirche verworfen wurden[57].

II. Antilegomena. Nach einigen Bemerkungen über die Apostelgeschichte geht Seripando zu den paulinischen und zu den katholischen Briefen über. Unter ersteren findet er den Hebräer-

[55] Siehe Is. 7, 14 und Ps. 22, 1.

[56] Dieses Urteil klingt etwas überraschend, zumal doch Erasmus und auch Cajetan an einem hebr. Original festhielten.

[57] Zum Ganzen siehe Con. Trid. XII 490.

brief, unter letzteren Jakobus, Judas, Petrus 2 und Johannes 2 und 3 umstritten. Zunächst wird auf den Hebräerbrief und dessen Echtheit eingegangen.

Es ist bemerkenswert, daß er bei seiner Beweisführung mit Argumenten arbeitet, denen wir bei dem Minoritengeneral Calvus[58] schon begegneten und die wir nachher bei Alfons de Castro teilweise erweitert wieder finden werden. Die Untersuchung, bei der er sich Maß auferlegen will, wie eingangs gesagt ist, zerfällt ganz wie bei Calvus in drei Teile.

Im ersten Teil wird im Anschluß an dieselben Gewährsmänner wie bei dem Minoritengeneral positiv die Echtheit der paulinischen Autorschaft nachgewiesen. Dabei kommen ebenfalls Origenes, Eusebius und Hieronymus zu Wort[59].

Eingangs des zweiten Teiles werden die Gegner[60] der paulinischen Verfasserschaft in Schutz genommen, wobei Seripando hervorhebt, daß in diesem Punkte Nachsicht am Platze sei, da bei dem Charakter des Briefes die Person Pauli ganz in den Hintergrund trete oder gar ausscheide und so zu Bedenken Anlaß geben könne. Damit hat unser Verfasser den Anknüpfungspunkt gefunden, den Gründen im allgemeinen nachzugehen, warum des Apostels Autorschaft bestritten wird.

Im dritten Teil endlich nimmt Seripando speziell Stellung zu den Argumenten der Gegner, die er oben in Schutz genommen — also zu Cajetan und seinen Gesinnungsgenossen —, und setzt sich mit ihnen auseinander.

An allgemeinen Gründen, die gegen die Echtheit des Hebräerbriefes geltend gemacht werden, führt Seripando fünf an mit entsprechenden Gegengründen, die sich wieder teilweise mit den Argumenten von Johannes Calvus decken und auch in der Apologie des Alfons de Castro wiederkehren[61]:

1. Das Fehlen von Pauli Namen im Gegensatz zu den andern Paulinen. Diese Sonderstellung des Hebräer erklärt der Eremitengeneral im Anschluß an Clemens Alexandrinus[62] aus der Voreingenommenheit der hebräischen Nation gegen den odiosen Namen

[58] Siehe oben S. 81 82.

[59] Vgl. im einzelnen Con. Trid. XII 493 494 mit den entsprechenden Fundorten.

[60] Vgl. oben S. 85 mit den anerkennenden Worten für Cajetan. Desgl. Con. Trid. XII 494.

[61] Darüber weiter unten S. 93 ff.

[62] Hist. eccl. 6, 14 (Migne, P. G. 20, 550).

des ehemaligen Juden Paulus. Sein Namenszug hätte in jüdischen Leserkreisen ein Vorurteil gegen den ganzen Brief hervorgerufen.

2. Stilistische Bedenken. Dieser stilistische Unterschied gegenüber andern Briefen wird gerechtfertigt durch den Hinweis, daß man es mit einer griechischen Übersetzung zu tun habe, wobei das Bestreben des Übersetzers zu erkennen sei, durch eine glatte und fließende Übersetzung das hebräische Original, das naturgemäß ein anderes sprachliches Kolorit aufweisen mußte als die griechischen, paulinischen Originale, möglichst zu erreichen[63].

3. Der angebliche Widerspruch zwischen Hebr. 2, 3 und Gal. 1, 12. — Die Identifizierung Pauli (Hebr. 2, 3) mit der ganzen Gemeinde findet Seripando wiederum erklärlich aus dem Bestreben des Apostels, mit seinem Namen in dem Hintergrund zu bleiben[64].

4. Die ganze Argumentation in diesem Punkte läuft im wesentlichen auf den Gedanken hinaus, daß bei den heiligen Schriften nicht die Namen der Verfasser die Hauptsache seien, sondern der Inhalt der Bücher[65].

Auf den fünften Punkt, der weniger von Bedeutung ist, soll nicht eingegangen werden[66].

Nach dieser allgemeinen Auseinandersetzung beschäftigt sich Seripando mit den Einwänden jener zeitgenössischen Theologen, für deren Gelehrsamkeit er oben so anerkennende Worte gefunden hat, mit Cajetan und dessen Gesinnungsgenossen.

Acht ihrer Bedenken gegen die Echtheit des Hebräerbriefes unterzieht er einer Kritik. Da sie zum Teil aber schon in dem vorausgehenden allgemeinen Teil erledigt wurden, anderseits, wie wir sehen werden, von Alfons de Castro nachher eingehend behandelt werden, seien nur die wichtigsten herausgegriffen.

Wenn von gegnerischer Seite unter Berufung auf Hieronymus es als wenig vertrauenerweckend für den Hebräerbrief empfunden wird, daß er in der lateinischen Kirche nicht rezipiert wurde, so hängt das nach Seripando mit dem novatianischen Schisma zusammen. Der Mißbrauch des Novatus mit dem Briefe zu Gunsten

---

[63] Dabei beruft sich Seripando auf Eusebius und Hieronymus (Con. Trid. XII 494). — Daselbst vgl. auch die interessanten Bemerkungen über die stilistische Verwandtschaft zwischen dem Korintherbrief des Klemens Romanus, der unter andern auch als Übersetzer des Hebräer vermutet wird, und zwischen dem Hebräerbrief selber.

[64] Näheres siehe ebd. XII 494.

[65] Vgl. ebd.

[66] Siehe darüber Con. Trid. XII 494.

seiner Irrlehre hätte die römischen Christen in das Extrem getrieben, lieber auf den Hebräerbrief zu verzichten, als irgendwie auch nur den Gedanken an eine Gemeinschaft mit dem Ketzer aufkommen zu lassen[67].

Der Widerspruch ferner, der zwischen Hebr. 1, 5 und 2 Kön. 7, 14 konstruiert wird (worauf sich der Hebräerbrief beruft), erledigt sich für unsern Verfasser durch die Überlegung, daß in genannter Stelle (2 Kön. 7, 14) von Salomon als Typus von Christus die Rede ist[68].

Die Behauptung der Gegner endlich, daß im Hebräerbrief von Dingen die Rede sei, die dem Alten Testament fremd seien, weiß Seripando auf Unkenntnis der Verhältnisse oder auf Mißverständnisse zurückzuführen[69].

Soviel über den Hebräerbrief.

Über das „corpus catholicum" faßt sich der Eremitengeneral ziemlich kurz.

Für die Echtheit des Jakobusbriefes bürgt ihm Hieronymus und Eusebius[70].

Bei Petrus 2 kann ihn der gegenüber von Petrus 1 veränderte Stil nicht bestimmen, an einen andern Verfasser zu glauben als an den Apostelfürsten. Maßgebend für ihn ist der Inhalt, der ja auch durch den Namen Petri gedeckt ist[71].

Johannes 1 und 2, die nach Hieronymus dem Evangelisten aberkannt werden, weiß er gesichert durch den Beschluß der Konzilien, die für ihre Authentizität eintreten[72].

Wenn der Judasbrief angegriffen wird, weil er sich einmal auf das apokryphische Buch Henoch beruft, so ist das nach Seripando nicht von Belang; denn jene Bezugnahme auf das Buch Henoch bedeutet keine Sanktion des ganzen Inhalts, sondern jene Stelle ist herausgezogen in demselben Sinne und in der gleichen Intention wie bei Paulus, der in seinen Darlegungen sich zuweilen sogar auf heidnische Schriftsteller beruft, ohne ihnen mehr als allgemein menschliche Beweiskraft zuerkennen zu wollen[73].

---

[67] Ebenda.

[68] Über die breite Argumentation siehe Con. Trid. XII 495.

[69] Vgl. die eingehende Darlegung zu diesem Punkte ebenda.

[70] Siehe darüber Con. Trid. XII 491. [71] Ebd. S. 492.

[72] Ebd. S. 493.

[73] Vgl. Con. Trid. XII 493 mit den entsprechenden Bemerkungen in Anmerkung 1, wo Schweitzer die Stellen angibt, die Paulus aus heidnischen Schriftstellern heranzieht.

Schließlich faßt er seine Ansicht über das „corpus catholicum" in einem Worte Augustins zusammen, das auch den neutestamentlichen Antilegomena kirchliche Autorität zuerkennt[74].

III. Traktat.

Apologie des Hebräerbriefes von Alfons de Castro gegen Cajetan und Luther.

Ein dritter Traktat, ebenfalls aus der Zeit der großen Debatten über die Kanonfrage[75], aus der Feder des theologischen Beraters von Kardinal Pacheco, des gelehrten Spaniers Alfons de Castro, beschäftigt sich in ganz eingehender Akribie mit der Authentizität des Hebräerbriefes.

Wiederholt war man auf dem Konzil auf das Problem dieses Briefes zu sprechen gekommen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser unseres Traktates in der Partikularversammlung vom 9. März persönlich dazu Stellung genommen hat[76]. Mit Bestimmtheit ist anzunehmen, daß die Haltung Pachecos in der Kanonfrage dem Einflusse Castros zuzuschreiben ist.

Wie schon aus den Worten Seripandos[77], mit denen er den Hebräer gegen die „modernen" Angriffe in Schutz nimmt, ersichtlich ist, empfand man in den Reihen der Konzilsteilnehmer als einen der stärksten Gegner unseres Briefes Cajetan.

Gegen diesen möchte de Castro in erster Linie die Echtheit des apostolischen Briefes verteidigen. Aus der ganzen Polemik seiner Apologie spürt man die scharfe Gegnerschaft des konservativen Franziskaners gegenüber dem freier gerichteten Dominikaner.

Während Seripando, wie wir sahen, bei aller Gegnerschaft noch anerkennende Worte für Cajetan findet, verliert sich Alfons de Castro mit seiner Schärfe an einigen Punkten fast sogar in das Persönliche.

Gehen wir nun zur Darlegung des Inhalts selber über.

Aus dem Eingang des Traktates klingt ein bewegtes Klagelied über den Ernst der religiösen Lage seiner Zeit. Man merkt, daß der Theologe, der alle Irrlehren in 14 Bücher zusammengetragen hat,

---

[74] Aug., Lib. de fide et operib., cap. 14 (Migne 40, 211).

[75] Er trägt das Datum: „mense februario vel martio 1546" (Con. Trid. XII 497 ff.).

[76] Con. Trid. V 28.

[77] Siehe im Traktate Seripandos S. 89 ff.

gern pessimistisch schaut und denkt[78]. Er sieht die Geister immer noch am Werke, verschüttete Irrlehren neu aufzudecken, sogar in katholischen Kreisen.

Dabei hat er in erster Linie Cajetan im Auge, der in seiner Bibelkritik nicht bloß historisch über die irrigen Ansichten der Vergangenheit berichtet, sondern sie selber auch teilt, wie in der Frage des Hebräerbriefes. Doppelt schmerzlich empfindet es Alfonsus, daß Cajetan, noch weiter als Erasmus gehend, nicht nur den paulinischen Ursprung, sondern auch seinen kanonischen Charakter bestreitet[79].

Der Hauptteil der Abhandlung zerfällt in zwei Teile.

Im ersten versucht de Castro den Nachweis gegen Cajetan, daß das Original des Hebräerbriefes hebräisch geschrieben sei. Das Problem des Hebräer ist ihm also zunächst ein textgeschichtliches Problem. Auf diese Textfrage wird großer Wert gelegt, weil sie vielfach der logische Unterbau ist für die ganze kommende Argumentation.

Im zweiten Teil geht der Verfasser unseres Traktates den cajetanischen Gedanken nach, um sie auf ihre innere Haltlosigkeit zu prüfen. Mangel an allseitigem Verständnisse für seinen Kronzeugen Hieronymus, ja sogar willkürliches und eklektisches Verfahren mit den Texten des Kirchenvaters, Selbstüberschätzung des eigenen Urteils, Mißachtung der starken Tradition der Vergangenheit und Unkenntnis der historischen Verhältnisse — das sind nach Alfons die Hauptursachen der Fehlerquellen der cajetanischen Forschung.

1. Teil. Den Hauptgegenbeweis gegen das hebräische Original des Hebräerbriefes sieht Cajetan (Hebr. 7, 1) darin, daß der Ausdruck Melchisedech übersetzt wird, wozu doch keinerlei Veranlassung war, falls der Brief in hebräischer Sprache verfaßt war[80].

Demgegenüber ist de Castro zunächst erstaunt, daß sein Gegner so wenig Ehrfurcht vor der Tradition hat und daß er die Zeugnisse eines Eusebius, eines Theophylakt, ja eines Hieronymus, eines Ori-

---

[78] Sein Hauptwerk: „Adversus omnes haereses" libri 14, erschien zuerst 1534 zu Paris.

[79] Con. Trid. XII 497.

[80] Über die Art, wie Ambrosius Catharinus Cajetan bekämpft, vgl. J. Schweizer, Ambr. Catharinus. Münster 1910 (Refgesch. Studien und Texte, Heft 11 u. 12) S. 66 ff.

genes und eines Klemens von Alexandrien nicht respektiert, die alle an dem hebräischen Urtexte festhalten[81].

Die beanstandete Übersetzung der genannten Stelle selbst rechtfertigt er aus den Entstehungsverhältnissen des Briefes heraus. Diese Übertragung des geheimnisvollen Ausdruckes „Melchisedech", so setzt er auseinander, stammt nicht von dem Verfasser, sondern von dem griechischen Übersetzer, um den Sinn einem weiteren Leserkreise zu erschließen, der des hebräischen Sprachidioms unkundig ist[82].

Zur Beleuchtung dieses Sachverhaltes wird auf analoge Beispiele aus dem Matthäus-Evangelium und aus einigen Büchern des Alten Testaments verwiesen[83].

Denselben Vorgang sieht de Castro in Matth. 1, 23, wo das hebräische Immanuel übertragen wird; bei Matth. 27, 33, wo Golgotha erklärt ist und ebenso in Matth. 27, 46, wo die Worte des sterbenden Heilandes: „Eli, Eli, lamah zabachtani", verdolmetscht sind.

Ja, daß diese Übertragung geradezu notwendig war, ergibt sich für Alfons aus der Tatsache, daß sogar die Umstehenden den Sterbenden nicht verstanden, sondern in seinen Worten einen Ruf nach Elias vernahmen.

Im Alten Testament wird unter anderem Gen. 35, 18 angeführt, wo das Wort Benjamin eine doppelte Übertragung erfährt; ferner Ex. 16, 14, wo das geheimnisvolle „Manhu" gedeutet ist.

In all diesen Fällen, so versichert Alfons, handelt es sich nicht um eine Übersetzung von den Verfassern, sondern um eine Übertragung aus zweiter Hand zwecks Verständlichmachung für einen erweiterten Interessentenkreis[84].

Folgerichtig seiner Logik, so wird hinzugefügt, müßte Cajetan auch die Existenz eines hebräischen Originals der Genesis leugnen[84].

Dieser biblische Exkurs wird noch durch Beispiele aus der Profanliteratur ergänzt[85].

---

[81] Die Quellenbelege zu den genannten Autoritäten siehe in Con. Trid. XII 498.

[82] Vgl. ebenda.

[83] Auf Matthäus konnte de Castro sich insofern berufen, als er von einem hebr. Ur-Matthäus überzeugt war.

[84] Con. Trid. XII 499.

[85] Es wird unter anderem bemerkt, wie Erasmus in den opuscula des Plutarch aus gleichen Gründen Eigennamen übersetzt habe. Siehe dazu ebd. S. 499 mit Anm. 2.

Bei all diesen Ausführungen findet de Castro es ganz besonders bedauerlich, daß sich Cajetan nicht einmal durch die Versicherung des Hieronymus belehren läßt, er habe den hebräischen Matthäus mit eigenen Augen gesehen[86].

II. Teil. Nach Erledigung des textkritischen Teiles geht unser Verfasser, wieder in zielbewußter Polemik gegen Cajetan, zum Hauptthema über, zum Beweise der paulinischen Autorschaft.

Den Ausgangspunkt bildet die Behauptung Cajetans, die unter Berufung auf die Autorität des Hieronymus die Zweifel über die paulinische Autorschaft für berechtigt erklärt. Aber diese autoritative Instanz findet Alfons als unsachlich, da Cajetan mit Hieronymus-Zitaten operiert, die nicht des Kirchenvaters persönliche Meinung vertreten, sondern nur als historischer Bericht über die Beurteilung des Hebräers anderer zu gelten haben[87]. Ja er macht dem Gegner sogar den harten Vorwurf, daß er willkürlich mit den Texten seines Gewährsmannes verfahre und Stellen unterschlage, die belastend für seine eigene Ansicht seien[88].

Demgegenüber wird auf Stellen bei Hieronymus hingewiesen, aus welchen, wie Alfons meint, klar hervorgeht, daß Cajetan mit seiner Ansicht im Irrtum ist und sogar mit seinen eigenen Waffen geschlagen werden kann[89].

Nachdem Alfons so den hl. Hieronymus in das rechte Licht gesetzt zu haben glaubt und gerade zum Zeugen gegen Cajetan aufgerufen hat, erhalten eine Reihe von namhaften Theologen das Wort, die alle einstimmig in Paulus den Verfasser des Hebräerbriefes sehen. Genannt werden der Papst Klemens, Irenäus, Origenes, Chrysostomus und Petrus Lombardus[90].

Diese Zeugnisse findet Castro für so zwingend und wichtig, daß sie in jedem Falle selbst das vereinzelte Zeugnis eines Hieronymus aufwiegen würden.

Unter diesen wird aber besonders dem Zeugnis des Papstes Innozenz I. Wert beigelegt[91]. Alfons ist fest davon überzeugt, daß

---

[86] Dial. contra Pelag. 3, 2 (Migne 23, 570). Die Hauptstelle heißt: „et testatur se illum hebraice scriptum (vidisse)". — Zu der ganzen Beweisführung Castros vgl. die Ausführungen von Seripando S. 99 ff.

[87] Vgl. Con. Trid. XII 499.

[88] „ex quibus verbis clarissime constat, quantum intersit, integrane aut detruncata et manca citentur testimonia" (ebd.).

[89] Vgl. die Belege dafür in Con. Trid. XII 500.

[90] Die genauen Angaben der einschlägigen Stellen siehe ebd. 500 501.

[91] In seinem Briefe ad Exsuperium (Migne 20, 502).

selbst der große Kirchenvater, falls er anderer Meinung gewesen wäre, bei seiner kirchlichen Gesinnung dem päpstlichen Gutachten beigepflichtet hätte. Um so mehr findet er es befremdend, daß Cajetan, der ja auch literarisch seiner Verehrung für die päpstliche Autorität[92] Ausdruck verliehen habe, das kompetente Urteil des gefeierten Papstes zu Gunsten des Hebräerbriefes mißachte[93].

Außerdem, so fährt unser Berichterstatter weiter, hätte sich Cajetan bestimmen lassen müssen, durch die Entscheidungen der Synoden von Laodicea, Karthago und besonders durch das Florentinum, umzulernen; denn, so wird gesagt, Hieronymus konnte sich irren, die Kirche aber niemals, und es sei immer verhängnisvoll, auf die Worte eines Meisters zu schwören.

Nach der Zurückweisung der ersten, äußern Argumente des Gegners, und nachdem Castro der einen Autorität des Hieronymus seine Gewährsmänner und Instanzen gegenübergestellt hat, geht er auf die innern Gründe Cajetans für seine Sonderansicht ein.

Zunächst glaubt Cajetan zwischen Hebr. 2, 2 ff. und Gal. 1, 12 einen Widerspruch zu finden[94]; denn nach besagter Stelle im Hebräer wäre Paulus der Lehre des Evangeliums durch Menschen teilhaftig geworden, nach dem Galater verdanke er sie aber persönlicher, göttlicher Offenbarung.

Im Anschluß an Theophylakt[95], dessen Ausführungen er allerdings nicht restlos teilt und darum modifiziert, erklärt Castro die Exegese des Gegners von Hebr. 2, 2 ff. für unsachlich. Für den mit der biblischen Geschichte Vertrauten, so opponiert er, ist es außer Zweifel, daß Paulus dort nicht von sich spricht, sondern von andern in seinem Namen (de aliis nomine suo). Es läge also eine Art Akkommodation des hl. Paulus an die übrigen Gläubigen vor, die aber seine privilegierte Stellung nach Gal. 1, 12 nicht ausschließe.

Zur Bekräftigung seiner Interpretation werden als analoge Fälle Is. 64, 6 und 1 Thess. 4, 14 ff. angeführt[96].

---

[92] Castro hat den Traktat Cajetans „de auctoritate papae et concilii" im Auge, 1514 unter seinen „Opuscula" erschienen.

[93] Alfons schätzt seinen Zeugen Innozenz I. so hoch, daß er ihn, wie er wörtlich sagt, 100 Männern vom Schlage eines Hieronymus vorzieht (Con. Trid. XII 501).

[94] Cajetanus, Comment. in epist. ad Heb. cap. 1.

[95] Über seine Ausführungen zur genannten Stelle siehe Con. Trid. XII 502.

[96] Im einzelnen vgl. ebd. S. 503.

Als zweites wichtiges Argument gegen Paulus als Verfasser des Hebräers führt Cajetan[97] ein philologisches Bedenken ins Feld. In Hebr. 8, 8, wo Jer. 31, 31 zitiert ist, sei der Wortlaut für das Wort „Bund" derart unkorrekt wiedergegeben, daß weder in Paulus der Verfasser des Briefes zu suchen sei noch habe der unbekannte Verfasser überhaupt hebräisch verstanden.

Alfons, über diesen Vorwurf höchst erstaunt, wirft den Pfeil dem Schützen zurück mit der Erklärung, mangels des hebräischen Originals sei Cajetan gar nicht in der Lage, zu wissen, welchen Wortlaut der griechische Übersetzer vorgefunden habe. Vermutlich, so wird ergänzend zugefügt, habe der griechische Übersetzer den entsprechenden Wortlaut von der Septuaginta herübergenommen, was ja bei den Aposteln immer der Fall sei, wenn sie sich auf das Alte Testament berufen. Und er weiß noch zu berichten, daß er auch den Hieronymus in diesem Punkte auf seiner Seite habe[98].

Der dritte Hauptpunkt, den Cajetan gegen den Hebräer geltend macht, trifft das apostolische Schreiben in seinem Kerne. Sein Inhalt wird stellenweise so niedrig gewertet, daß der Brief gar nicht der Würde heiliger Schriften entspreche[99].

Diese Geringschätzung sucht Cajetan durch Hebr. 1, 5 und Hebr. 9, 4 zu rechtfertigen.

1. In Hebr. 1, 5, wo Christi Erhabenheit über die Engel hervorgehoben wird, findet Cajetan es als eine Entweihung, daß mit Berufung auf 2 Kön. 7, 14 Christus mit Salomon auf eine Stufe gestellt wird. Aber solchen Deutungsversuch hält unser Verfasser nur möglich bei Unkenntnis der biblischen Ausdrucksweise. Von dem Kenner der Heiligen Schrift hätte Alfons erwartet, daß er zu unterscheiden weiß zwischen Literalsinn und typischem Sinn. Unter Beiziehung anderer Schriftsteller zeigt Alfons, daß hier vielmehr eine typische Applicatio vorliegt[100].

2. Sodann steht nach Cajetan Hebr. 9, 4 in Widerspruch mit 3 Kön. 8, 9, wo der Inhalt der Bundeslade ein anderer sei als nach den Angaben des Hebräerbriefes, insofern in dem alttestamentlichen Bericht nur von den zwei Gesetzestafeln die Rede sei.

---

[97] Den entsprechenden Wortlaut siehe Con. Trid. XII 503, Anm. 3.

[98] Über die ganze Kontroverse, die sich um die richtige Übertragung des hebr. „berith" (Bund) dreht, vgl. ebd. S. 504.

[99] Vgl. dazu das absprechende Urteil von Luther (Leipoldt II S. 76).

[100] Erwähnt werden außerdem Matth. 2, 15; Os. 11, 1; vgl. Con. Trid. XII 504.

Diese angebliche Unstimmigkeit führt de Castro — dabei appelliert er an das Urteil eines alten und eines neuen Exegeten[101] — auf Unkenntnis der alttestamentlichen geschichtlichen Verhältnisse zurück. Anfänglich, so wird gesagt, befanden sich in der Lade des Herrn allerdings nur die zwei Gesetzestafeln; aber nach allgemeiner Überzeugung sei nach 2 Paral. 35, 3 der ursprüngliche Inhalt um das Plus in 3 Kön. 8, 9 ergänzt worden. Diesen neuen Tatsachenverhalt habe der Bericht des Hebräerbriefes im Auge.

Nach der eingehenden Auseinandersetzung mit Cajetan geht Alfons zur Widerlegung seines zweiten Gegners, zu Luther, über, die aber außerordentlich kurz ausfällt. Sie beschränkt sich auf einen einzigen Punkt, mit dem auch der Minoritengeneral Calvus[102] sich auseinandersetzt.

Unter Berufung auf Hebr. 6, 5 ff. glaubt der Reformator[103], daß Paulus nicht als Verfasser des Hebräer in Betracht kommen könne, ja daß dem Briefe überhaupt der kanonische Charakter abgehe, weil sein Verfasser sich in den Gedanken der novatianischen Häresie bewege.

Wie Calvus, so betont auch Alfons, daß in genannter Stelle nicht von der Unmöglichkeit der Sündenvergebung überhaupt die Rede sei, sondern von der Unmöglichkeit der Wiedererlangung des durch die Taufe erwirkten einmaligen Gnadenzustandes, falls er durch Sünde verloren gegangen sei. Damit sei aber eine Rechtfertigung nach vollbrachter Buße nicht bestritten[104].

Das sind die leitenden Gedanken Castros in seiner umfangreichen Apologie des Hebräerbriefes gegen Cajetan und Luther.

Außer diesen drei großen Traktaten liegt noch ein vierter, kleineren Umfangs vor von Angelus Pasqualis, Bischof von Motula, der sich ebenfalls mit der Kanonfrage befaßt und der ohne Zweifel im Zusammenhang steht mit der Haltung des genannten Bischofs während der Kanondebatten[105].

Seine Polemik ist in erster Linie gegen Luther gerichtet, gegen den er die deuterokanonischen Bücher in Schutz nimmt. Die Untersuchung, die den Kenner der Patristik verrät, bietet gegenüber den

---

[101] Genannt sind Eucherius und Anselm. Über den Irrtum, der Castro bezüglich des ersten Zeugen unterlaufen ist, vgl. ebd. Anm. 1.

[102] Siehe oben Anhang S. 81 ff. [103] Vgl. Berger, La Bible, S. 97—99.

[104] Das Nähere siehe Con. Trid. XII 506 507.

[105] Wir begegnen ihm unter anderem am 23. Febr. (Con. Trid. I 491) und am 23. März (ebd. S. 522).

bereits erörterten Traktaten keinen neuen Gesichtspunkt. Wie Calvus und Seripando sammelt auch er die wichtigsten Zeugnisse aus den griechischen und lateinischen Kirchenvätern und stellt sie den Behauptungen des Reformators gegenüber. Um daher nicht Wiederholungen machen zu müssen, kann von einem näheren Eingehen auf den Traktat Abstand genommen werden[106].

IV. Traktat.

Das Traditionsproblem nach Seripando.

Am 23. Februar, als die Traditionsfrage zur Diskussion stand, war der Eremitengeneral entschieden für die Annahme der Überlieferungen eingetreten. Dabei wußte er mit Claudius Jajus deutlich zu scheiden zwischen Traditionen dogmatischen und zeremoniellen Charakters[107]. Die dort geäußerten Gedanken sind in diesem seinem Traktate aufgegriffen, erweitert und zu einem systematischen Abschluß gebracht.

So finden wir hier fast alle Fragen in einer abgerundeten Gesamtbetrachtung wieder, die im Laufe der Traditionsverhandlungen versprengt in die Debatte geworfen wurden. Die Hauptgedanken sind folgende:

Für Seripando ist es eine ausgemachte Tatsache, daß die Tradition ein wesentlicher Bestandteil des kirchlichen Lebens ist[108], aber dieser wichtige Begriff bedarf einer Klärung.

Daher unterscheidet er das ganze Gebiet der Überlieferungen nach ihrem Inhalt und nach ihrer Bedeutung in dogmatische und nicht dogmatische; der Form nach in geschriebene und ungeschriebene Traditionen.

Auf die dogmatischen Traditionen wird nicht näher eingegangen, sondern er beschäftigt sich mit den Überlieferungen nicht dogmatischen Charakters, geschrieben oder ungeschrieben.

1. Geschriebene Traditionen. Sie sind niedergelegt in verschiedenen apostolischen Schriften. Zu dieser Art werden unter andern gezählt: Enthaltung von Götzenopfern[109] und vom Blute der erstickten Tiere, Verschleierung der Frauen beim Gottesdienst[110], Art und Weise der Abendmahlsfeier[111] usw.[112]

---

[106] Siehe Näheres Con. Trid. XII 506—509. [107] Siehe Con. Trid. I 491.
[108] Dabei beruft er sich auf Nikolaus' I. Brief an Photius (Migne 15, 175).
[109] Acta 15, 29. [110] 1 Kor. 11, 5. [111] 1 Kor. 11, 20 ff.
[112] Die andern siehe Con. Trid. XII 518.

Daß den apostolischen Traditionen dieser Art kein dauernder Wert zukommt, folgt für Seripando daraus, daß in diesen Dingen die kirchliche Praxis im Laufe der Zeit sich vielfach geändert hat.

2. Ungeschriebene Traditionen. Die Hüter dieser Überlieferungen sind die Apostolischen Väter[113], Kirchenväter und Kirchenlehrer, unter denen Seripando besonders Augustin schätzt und auf den er sich fast ausschließlich beruft im weiteren Verlauf seiner Ausführungen.

Was ist nun zu halten von dieser Gattung von Überlieferungen und in welchem Verhältnisse stehen sie zu den „traditiones apostolicae scriptae"?

Maßgebend für die Beantwortung dieser Frage ist im Anschluß an den Bischof von Hippo der Umfang ihres Geltungsbereiches. Sind sie in der Gesamtkirche in Übung, so ist es ein Kennzeichen ihres apostolischen Ursprunges, auch wenn sie nicht schriftlich hinterlegt sind[114].

Neben diesen allgemein üblichen Überlieferungen kennt Seripando wieder mit Augustin solche, die lokal begrenzt sind[115].

Somit zerfallen also die ungeschriebenen Traditionen in solche von universalem und partialem Charakter.

Bei der Mannigfaltigkeit der letzteren, die leicht zu Mißhelligkeiten in der Kirche führen kann, hält es Seripando für angebracht, im Interesse des Friedens und der geistigen Einheit, einige Regeln für die Praxis aufzustellen.

1. Oberster Grundsatz in der Kirche ist die Einheit im Glauben. Diese aber wird in ihrem Kerne nicht gestört durch lokal verschiedene religiöse Gebräuche[116].

2. Letztes Ziel alles religiösen Strebens ist die christliche Persönlichkeit. Werden zu ihrer Verwirklichung und Ausbildung reli-

---

[113] „quarum patroni sunt patres temporibus apostolorum proximi" (ebd.). Es handelt sich hier um liturgische Gebräuche, von denen Tertullian einige (ebd.) aufzählt.

[114] Verwiesen wird unter anderem auf „de baptismo contra Donatistas" (Migne 44, 133). — Über die andern Zitate aus Augustin vgl. Con. Trid. XII 518 519. Augustins Ansicht wird zusammengefaßt in folgende Worte: „Docet ergo traditiones dumtaxat eas ad apostolos esse referendas, quae ab universa tenentur ecclesia" (ebd. S. 518).

[115] Darunter fallen z. B. die tägliche Kommunion, das Fasten am Samstag, die beide an verschiedenen Orten verschieden gehandhabt werden (ebd. S. 519).

[116] Sie werden verglichen mit einem wandelbaren Gewande (ebd. S. 519).

giöse Mittel in Anwendung gebracht, die nicht gegen Glauben und Sitte verstoßen, so soll sie der einzelne aus Gemeinschaftsgeist respektieren[117].

3. In einem fremden Lande richte man sich im Interesse des Friedens stets an die örtlichen Gepflogenheiten[118].

4. In allem kann man sich unbedenklich an die Praxis des Bischofs halten[119].

5. Es empfiehlt sich, wo immer man verschiedene Gebräuche findet, falls sie zur Erbauung beitragen und nicht gegen Dogma und Moral verstoßen, sich ihnen zu fügen, besonders wenn durch gegensätzliches Verhalten ein im Glauben Schwacher dadurch Schaden leiden könnte[120].

6. In Dingen, über welche die Heilige Schrift sich nicht bindend äußert, halte man sich an die Volkssitte[121].

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über die Tradition geht Seripando sodann in engster Fühlung wieder mit Augustin zu einigen speziellen Formen christlicher Überlieferungen über und sucht zugleich deren innern Sinn und Bedeutung zu erschließen.

Es werden genannt: das Samstagsfasten, die Gewohnheit, die Kommunion nüchtern zu empfangen, die kirchlichen Gebräuche an Ostern, Pfingsten, Fastenzeit und die Fußwaschung[122].

Im letzten Teile der Untersuchung werden einige Kennzeichen zur Unterscheidung der echten Tradition angegeben. Hier ist für Seripando Thomas maßgebende Autorität.

Sodann werden die Gründe angegeben, die zur Einführung und Abschaffung eines religiösen Gebrauches berechtigen: Es wird betont, daß solche fromme Übungen nicht Anlaß werden dürfen zur Streitsucht und innerer Unwahrhaftigkeit. Aber bei aller Achtung für diese genannten religiösen Übungen wird Nachdruck darauf gelegt, daß man in diesen äußern Übungen allein nicht den Kern der Religiosität zu suchen habe oder alles Heil von ihnen erwarten dürfe.

---

[117] Epist. 54, n. 2 (Migne 33, 200).

[118] Epist. 54, cap. 4 u. 5 (Migne 33, 202). Erwähnt wird auch ein Wort des hl. Ambrosius; angesichts der in Rom und Mailand verschiedenen Fastenpraxis sagte er: „quando hic sum, non ieiunio sabbato, quando Romae sum, ieiunio sabbato“ (Epist. 36, cap. 14 u. 32) (Migne 33, 151).

[119] Epist. 36, cap. 14 u. 32 (Migne 33, 151).

[120] Epist. 53 u. 34 (Migne 33, 221).

[121] Vgl. dazu Con. Trid. XII 520.

[122] Siehe dazu die genaueren Ausführungen ebenda.

Hinsichtlich ihrer Echtheit ist entscheidend, daß sie nicht im Widerspruch stehen mit dem göttlichen Recht, daß sie dem christlichen Gemeinwohl dienen und nicht der Eigenliebe und Eigensucht, und daß die zuständigen Autoritäten, die sie aufstellen, sich auch selber daran halten, um den Ernst der Sache mit ihrer Persönlichkeit zu betonen[123].

V. Traktat.

Über die kirchlichen Traditionen[124].

Ebenfalls über die Tradition handelt ein Traktat mit der Überschrift von Claudius Jajus, des Prokurators des Kardinals von Augsburg, der ebenfalls wie Seripando zu dieser Sache am 23. Februar gesprochen hatte[125].

Da indes die dort gemachten Äußerungen keinerlei Berührungspunkt mit obiger Abhandlung haben, ist es, wie auch Schweitzer meint, fraglich, ob wir Claudius Jajus als Verfasser anzusprechen haben.

Der Inhalt des Traktates gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil gilt dem Nachweise, daß das geschriebene Evangelium das mündliche voraussetzt, was durch eine Reihe von Bibelstellen bewiesen wird[126]. Da aber beide der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu verdanken sind, so, folgert der Verfasser, kommt beiden die gleiche Wertschätzung zu. Ja es wird sogar dem mündlichen Evangelium gegenüber dem geschriebenen ein gewisser Vorrang eingeräumt, sofern ihm zeitliche und heilsgeschichtliche Priorität zukommt. Die Anerkennung des biblischen Kanons setzt also bereits das Glaubensbewußtsein voraus. Unter Berufung auf ein Wort Augustins[127] wird gesagt, der durch die Kirche vermittelte Glaube sei die entscheidende Instanz, welche biblischen Bücher zum Bestande des Kanons gehören.

Daher, so wird geschlossen, gehen die Häretiker falsche Wege, die die Autorität der Heiligen Schrift höher einschätzen als die der Überlieferung der Kirche.

---

[123] Vgl. zum einzelnen Con. Trid. XII 521 mit den dort angegebenen Belegen.

[124] Siehe den Traktat mit Datum und Unterschrift in Con. Trid. XII 522.

[125] Con. Trid. I 491. [126] Siehe dazu ebd. XII 522.

[127] „Evangelio enim non crederem. nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ (ebd. XII 523).

Im zweiten Teil wird Stellung genommen gegen die Suffi-
enz der Heiligen Schrift und damit die Notwendigkeit der Tra-
tion erwiesen. Durch eine Reihe biblischer Zitate wird gezeigt,
aß viele Heilswahrheiten nur auf dem Wege der mündlichen Über-
eferung den Weg zu den Gläubigen fanden[128].

Ebenso werden hierher die lehramtlichen Entscheidungen der
irche gerechnet. Auch in ihnen offenbart sich das traditionelle
laubensbewußtsein der Kirche.

Nachdem diese kirchlichen Entscheidungen sodann besonders in
ren Maßnahmen in den Synoden gekennzeichnet sind, die sich
it den christologischen Streitigkeiten befaßten, schließt der Trak-
t mit dem Resultate, daß Schrift, Tradition und Konzilsentschei-
ungen in gleicher Weise als Glaubensquellen zu respektieren sind,
eil in allen das Charisma des Heiligen Geistes zur Offenbarung
ommt[129].

Eng mit obigen Ausführungen berührt sich ein letzter Traktat[130],
essen Verfasser der Bischof von Motula ist, der am 23. Februar
1 der Traditionsfrage das Wort ergriff[131]. Der Kern seiner Aus-
ihrungen gipfelt ebenfalls in dem Gedanken, daß das Ansehen
er Tradition in keiner Weise der Schrift nachstehe, daß das münd-
ch überlieferte Wort für das Glaubensleben sogar wirksamer sei
ls das geschriebene Bibelwort und daß daher Christus bei seiner
eilsverkündung den ersten Weg gewählt habe. Wegen der innern,
edanklichen Verwandtschaft dieses Traktates mit dem voraus-
ehenden erübrigt es sich, auf die Einzelheiten einzugehen[132].

Wenn wir den ganzen Inhalt der Traktate, soweit die Bibel- und
anonfrage darin zur Sprache kommt, uns nochmals vergegen-
ärtigen, und wenn wir uns abermals auf den innern Zusammen-
ang dieser Abhandlungen mit den entsprechenden Konzilsdebatten
esinnen, dann ergeben sich folgende interessante Gesichtspunkte:

1. Die Abwehrstellung der verschiedenen Traktate
ußt im wesentlichen auf denselben Argumenten und

---

[128] Vgl. die einschlägigen Bibelstellen in Con. Trid. XII 523.

[129] Im einzelnen vgl. ebd. XII 523 524. Bei der Anführung von Beispielen
erläßt der Autor bedauerlicherweise den Boden der Logik und stellt dabei
ogmatische Traditionen und kirchliche Gebräuche unterschiedslos neben-
inander. Vgl. dazu auch die Bemerkung von Schweitzer ebd. XII 524, Anm. 2.

[130] Siehe den Traktat Con. Trid. XII 524 ff.

[131] Ebd. I 491.

[132] Zum Ganzen vgl. Con. Trid. XII 524 525.

Gedankengängen. Es ist ein ziemlich fester Ideenkreis, a
dem Argumente und Gegenargumente geschöpft werden.

2. Diese Stabilität erklärt sich näherhin wiederum aus d
Tatsache, daß man gleicherweise fast aus denselben Quell
schöpft. Bei Augustin insbesondere und bei Hieronym
wird von Calvus, Seripando und von Alfons de Cast
das apologetische Beweismaterial geholt, auf die auch der Gegn
sich teilweise stützt.

3. Aus diesen Traktaten wird ganz besonders klar, daß die gan
Tätigkeit des Konzils in der Kanonfrage wohl zuerst eine Abwe
gegen die Reformatoren war, daß aber fast ebensosehr Caj
tan und seine Richtung getroffen werden wollte und sollte.
war ja wohl im Verlauf der Kanondebatten einige Male von Cajet
die Rede. Daß man aber ihn als starken und gefährlichen Gegn
empfand, beleuchten unsere Traktate nur zu klar.

Dabei ist wieder die Steigerung innerhalb der ganzen P
lemik recht bemerkenswert.

Der Minoritengeneral[133] nennt in seiner Verteidigung n
den Namen des Gelehrten von Gaeta, obwohl durchsichtig ist, d
sein Kampf auch cajetanischen Motiven und Gedanken gilt.

Seripando[134] in seiner vornehmen Gesinnung umgeht ebe
falls den bekannten Namen; aber die Charakterisierung der La
sein Kampf auch Cajetanischen Motiven und Gedanken gilt.

Alfons de Castro[135] endlich kennt keinerlei Rücksic
und tritt mit offener Kampfesansage gegen Cajetan a
Und es ist bezeichnend, daß über seiner breitangelegten Polem
gegen seinen Gegner die Defensive gegen Luther fast vergess
und nur auf einen Punkt eingeschränkt bleibt.

---

[133] Vgl. oben S. 78 ff.
[134] Vgl. oben S. 84 ff.
[135] Vgl. oben S. 92 ff.

DATE DUE

SEP 1 1994	
SEP 12 1994	
MAR 29 1995	
GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
BS465 .M3
Maichle, Albert/Der Kanon der biblischen
G
3 2400 00115 7423

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall